كلمة الوزارة

أ. الدكتورة لبانة مشوّح
وزيرة الثقافة

الوجه الخفي..

تخضع كتابة التاريخ لمنهجيَّة علميَّة صارمة، بعض ركائزها الأساسية الافتراض والشك والبرهان القائم على التحليل والاستنباط والاستنتاج. لكن أعظم أسسها على الإطلاق التجرّد من أي أحكام مسبقة واجتناب مواقف تمليها أيديولوجيات معينة، الأمر الذي يضمن حيادية وموضوعية تامة في مقاربة الأحداث والحكم عليها بمنأى عن أي أهواء أو مصالح أو مخاوف.

كتابة التاريخ فعل لا آني، يتطلب عدم الخضوع لانفعال اللحظة التاريخية، ويفترض التحصّن ببعد زمني كافٍ يُتيح للدارس اكتمال أجزاء الصورة ضماناً لشمولية الرؤية واتضاح معالم المشهد. لكن هذا الشرط اللازم لم يمنع عدداً متزايداً من الباحثين والمحللين والمثقفين في الغرب من التصدي لمهمة دراسة وقائع غير مألوفة، وشرح أحداث معقّدة التركيب، مبهمة الأسباب والنتائج. بعض هؤلاء عمل مدفوعاً برغبة موضوعية في إجلاء الحقيقة إنقاذاً للعقل من الغرق في بحر التناقضات؛ وبعضهم الآخر سعى لتحقيق مكسب ما؛ بينما

تحـرّك آخرون رفضـاً لما آلت إليه سياسـة بلادهم مـن تبعية عميـاء لإملاءات خارجية.

الوجـه الخفـي لـ«الثورات» العربية عنوان كتاب صـدر عـام ٢٠١٢م عن المركز الفرنسـي لبحوث الاسـتخبارات، جمع فيه كاتب فرنسـي ذاع صيته في السنوات الأخيرة هو «إيريك دونيسه»، عدداً من البحوث المهمة، فقسمها إلى ثلاثة أجزاء. ضمّن الأوّل والثاني دراسات تحلل الأسباب العميقة والأهداف البعيدة وخفايا مـا عُـرِفَ بـ«الربيع العربـي»، بينما يوضّـحُ الباحثون بما لا يدع مجالاً للشـك أنّه مجرّد مختبر لعودة التيار الإسلامي المتشدد، وتحالفٌ مرتجلٌ غيرُ محسوب العواقب بين الغرب والإسلاميين، ومحاولة غير مدروسة للبننة سورية. وتتضمن بعض هذه الدراسـات شرحاً مستفيضـاً لنفوذ ملوك النفط وأثرهم في إشـعال المنطقـة، كما لنفوذ الولايات المتحدة ودور منظماتها غير الحكومية في تحريك خيوط اللعبة القاتلة.

تتناول بحوث الجزء الأخير من الكتاب النتائج الدولية المباشرة وغير المباشرة لتلك «الثورات»، موضحـة أثر الأزمة الليبية على الوضـع الأمني شـمال مالي، وعودة إشكالية الهوية إلى الصحراء الجزائرية، وغيرها من النتائج غير المنظورة التـي يتسـاءل أحد الباحثين إن لم تكن إحداها، لا بـل أهمها، كون القاعدة أكبر المسـتفيدين من تلك «الثورات»، بينما يـرى آخر أنّ «الربيع العربي» مآله حتماً إلى خريف إسلامي.

إيريك دونيسـه هذا هو مؤسس المركز الفرنسـي لبحوث الاستخبارات وأستاذ العلوم السياسية في جامعة بوردو الفرنسية، إضافة لكونه محللاً سياسياً ومسؤولَ التقييم والتوثيق الإسـتراتيجي لدى الأمانة العامة للدفاع الوطني الفرنسـي، وهو واحد من أكثر المحللين السياسـيين ظهوراً على شاشـات التلفزة الفرنسـية، وحائزٌ على عدد من جوائز الدولة تقديراً لخدماته في مجال الاستخبارات.

في بحثه الموسوم بـ«الوهم الكبير» لـ«الثورات العربية»، يؤكد دونيسه أنّ الشعور

العام بالتذمر في المجتمعات العربية من ضعف أو بطء التحوّل الديمقراطي وتعثّر الإصلاحات إنّما هو حقيقة لا جدال فيها، يعززها تفشي الفساد والمحسوبيات وتفاقم المشكلات الاقتصادية. لكن الغريب في الأمر في رأيه أنّ هذه الظاهرة ليست حديثة العهد بل تعود لعقود مضت.. فلماذا الآن؟!! كما أنّها لا تقتصر على بلد عربي دون آخر، بل إنّ الأنظمة الخليجية التي دعمت وموّلت وسلّحت وطبّلت وزمّرت لما يحدث هنا وهناك في المنطقة العربية هي بلا أدنى شك أكثر استبداداً وفساداً من سواها، وحقوق الإنسان تنتهك فيها تحت سمع وبصر العالم أجمع.

ويرى دونيسه أنّه أيّاً كانت المشاكل الاقتصادية التي تعاني منها البلدان التي اندلعت فيها «الثورات» فهي لم تكن بالحدّة التي سعت وسائل الإعلام الغربية جاهدة لإظهارها. وإذا كانت الأوضاع الاقتصادية صعبة في كل من تونس ومصر، وبنسب متفاوتة، فإنّ ليبيا لم تكن تعاني أبداً من مشاكل اقتصادية، بل كان اقتصادها أقرب للديناميكية، وكان الليبيون يستفيدون من عملية إعادة توزيع جزء من موارد بلادهم النفطية، وإن كان توزيعاً غير عادل بالمطلق. وهنا يحلو للكاتب الفرنسي إجراء مقارنة بسيطة فيتساءل ساخراً إن كان أمراء الخليج يوزّعون بالعدل والقسطاس موارد بلادهم النفطية، أم أنّهم يستأثرون بمقدّرات البلاد الهائلة ولا يتصدّقون على أهلها إلا بالفتات!!

غموض وملابسات وتناقضات دفعت باريك دونيسه لأن يجمع في كتاب واحد دراسات وتحليلات معمّقة موثّقة لعدد كبير من الباحثين الأجانب، معظمهم من الفرنسيين، طرحوا جميعاً من خلالها علامات استفهام كثيرة حول «عفوية الثورات» التي هزت العالم العربي، وسرّ تلاحقها وتسارعها، لا بل وتلازمها، وحاولوا الإجابة عن أسئلة طرحوها باستغراب عمّا يبرر دعم الحكومات الغربية الفوري والكامل لتلك الثورات، وعن أسباب ودلالات «حيادية الجيش» في بعض الدول التي اندلعت فيها. وما يخلص إليه الجميع من دون استثناء هو أن

«فيلم الأحداث يؤكد بكل مشاهده وبما لا يدع مجالاً للشك أن ما حدث ليس سوى عملية مرتبة ومخطط لها بعناية، لعبت فيها المؤثرات الخارجية الدور الحاسم».

يؤكد الكاتب في بحثه الاستهلالي أنّ خبراء الاستخبارات الغربيين أدركوا منذ زمن وبما توافر لهم من معلومات، أنّ المشكلات الاقتصادية والاجتماعية أضعفت جسد المجتمعات العربية، وأن بوسعهم استغلالها بما يحقق مآربهم بالتهويل والتحريض والفتن وصولاً الى ضرب النسيج الاجتماعي والاقتصادي، و«إيهام بعض المتحمّسين السّذج أنّهم يقودون ثورة، بينما حقيقة الأمر أن مشاعر الاستياء والضيق والكبت تُستغل لتحقيق مآرب أخرى».

القاسم المشترك لبحوث الكتاب وصولها كلها بلا استثناء إلى نتيجة واحدة مفادها أنّ الأحداث التي تشهدها المنطقة العربية منذ عام ٢٠١١م لم تكن البتة عفوية، بل كان يحضّر لها منذ سنوات، وهي وإن كانت قد اندلعت فجاة، فإنّها لم تأتِ من دون تخطيط مسبق. أمّا العناصر الفاعلة فيما يحدث من «ثورات» فهي ثلاثة: الولايات المتحدة، وملوك وأمراء الخليج، والأوروبيون. «فبينما أحكم الأمريكيون والخليجيون وضع إستراتيجيات محددة واضحة المعالم للدفع بهذا الاتجاه، لعب الأوروبيون دور التابع، غيرَ مدركين لحقيقة أنّهم يُستغلون كغيرهم».

ويستمر رجل الاستخبارات الفرنسي بتحليله قائلاً: «أدركت الولايات المتحدة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول عمق مشاعر العداء التي يناصبها إيّاها غالبية العرب والمسلمين، وعلمت أنّ مردّها دعمُها المطلق لإسرائيل ولبعض الأنظمة العربية الفاسدة بهدف منع التيارات الإسلامية من الوصول إلى السلطة. لم يكن من الوارد بالنسبة لواشنطن أن تتنازل قيد أنملة عن دعمها لإسرائيل، لكنها قررت إعادة النظر بموقفها الثاني، فقررت عدم الوقوف في وجه الإسلاميين، لا بل مساعدتهم على الوصول إلى السلطة، آملة أن يخفف هذا

من موجة الإرهاب التي طالت مصالحها ورعاياها. لكنها، أي الولايات المتحدة، أرادت أن يصل الإسلاميون للسلطة بالشروط التي تفرضها والتوقيت الذي ترتئيه. أمّا الشرط الأوّل فهو عدم المساس بإسرائيل أو بالأنظمة الخليجية، وكل ما عدا ذلك، لا بأس من إزاحته من الوجود. ومقابل الدعم الأمريكي، على الأنظمة الإسلامية التي تزرعها في المنطقة الالتزام بالتخلي عن «الإرهاب»، والاعتراف بإسرائيل، والاندماج في الاقتصاد الليبرالي المعولم، وإعطاء الشركات الأمريكية الأفضلية في الأسواق المحلية».

«هكذا، يضيف الباحث الفرنسي، أصبح لسان حال واشنطن وموقفها الجديد يتلخص في الآتي: إذا كان العرب أغبياء إلى حد يجعلهم يفضلون العيش في ظل أنظمة يحكمها إسلاميون وكان في هذا فائدة لنا على صعيد الأمن والأعمال، فليكن، ولنساعدهم على تحقيق رغبتهم».

هكذا يؤكد الكاتب الفرنسي سعي واشنطن الدائم لتعميم النموذج التركي في المنطقة بأسرها، هذا النموذج الذي يقوم على تحييد الجيش وإبعاده عن السلطة، إلا في حالات الضرورة القصوى، والعمل على تخفيف عدائه لإسرائيل. كما أنّ الأزمة المالية التي عصفت بالولايات المتحدة في عام ٢٠٠٠م جعلت من الضروري بالنسبة لها إعادة إطلاق اقتصادها وتقليص القدرة التنافسية للأوروبيين على وجه الخصوص. فضلاً عن أن سيطرتها على الموارد النفطية في الشرق الأوسط وفي دول المنطقة باتت ضرورة حتمية لضمان رجحان كفتها في المنافسة الإستراتيجية مع الصين، وكبح جماح تطورها الاقتصادي خاصة وأنّها باتت أكبر مستهلك للطاقة، إضافة لضرورة العمل على تأمين تباطؤ دوران آلتها الصناعية العسكرية. «هكذا وضعت واشنطن إستراتيجيتها موضع التطبيق في شمال أفريقيا، من المغرب وحتى مصر؛ وكذلك في اليمن وهي أحد معاقل الإرهاب التي لا يستهان بها؛ وفي سورية، الدولة التي تعتبرها واشنطن معادية لها لأنها معادية لإسرائيل وحليفة لإيران. أمّا البحرين والسعودية، فتمتلكان

مخزوناً نفطياً هائلاً ولديهما منشآت عسكرية أمريكية مهمة وأنظمة مدينةٌ بوجودها واستمرارها لواشنطن، مما جعلها تقمع بقسوة الانتفاضات الشعبية دون أن يحرك هذا في شيء وسائل الإعلام الغربية أو يثير استهجانها».

وبلهجة لا تخلو من سخرية واستهجان، يذكّرنا الباحث ببديهيات ألفناها في السياسة الأمريكية التي عمادها غياب المعايير وديدنها الكيل بمكيالين، وبوصلتها المصلحة ولا شيء سواها. يقول: «عندما تمارس سلطة موالية لواشنطن القمع ضد شعبها فلا بأس، وعندما أرسلت السعودية عدة آلاف من الجنود لمساعدة أمير البحرين في قمع المعارضة الشعبية لم يرفع أحدٌ عقيرته ولزم الجميع الصمت، خاصة قناة الجزيرة».

أمَّا عن الوسائل التي لجأت إليها واشنطن لتحقيق أهدافها، فيلخّصها دونيسه بنقطتين: خلق حالة من عدم الاستقرار والتلاعب بالأشخاص وتوجيه فكرهم وسلوكهم لتحقيق أغراضها الخاصة تحت مسميات وبذرائع مختلفة ظاهرها برّاق، أمَّا جوهرها فأمر آخر..

لعلَّ أهم ما في كتاب الوجه الخفي لـ«الثورات العربية»، كشفه صلة غير مرئية بين عدد من المنظمات الأهلية في المنطقة ومثيلاتها في الغرب مرتبطة بالكونغرس وبمراكز الاستخبارات والدراسات الإستراتيجية الأمريكية.

هو واحد من عشرات الكتب التي نشرت مؤخراً في الغرب، يكشف الكثير من خبايا ربيع كان يهيأ له بتؤدة، ويُطبخ على نار هادئة منذ عقد كامل أو يزيد، ليغدو سعيراً تتلظّى بلهبه شعوب وأوطان.

وللتاريخ بقية..

كلمة العدد

د. علي القيم
رئيس التحرير

المجد الذي فقدناه في غرناطة

أكثر من /٥٢٠/ سنة مرّت على سقوط غرناطة، وما تزال شخصية (أبو عبد الله) آخر ملوكها، ودوره في سقوطها، كآخر معقل من معاقل العرب في شبه الجزيرة الإيبيرية، تثير الجدل والنقاش بين الباحثين العرب والأجانب، حول تصرفاته وشخصيته وسياساته الخرقاء التي قادت غرناطة إلى الاستسلام، مع الإشارة إلى أنّ هناك من يعفيه من المسؤولية ويقول بأنّ كل شيء في الأندلس كان يسير نحو هذا المصير المحتوم، سواء أكان أبو عبد الله على هذه الصورة، أو تلك، ذلك أنّ مملكتي قشتالة وأراغون، توحدتا وعقدتا العزم على اقتحام آخر معقل عربي إسلامي في المنطقة، والمغرب العربي، لم يعد قادراً على تقديم ما كان يقدّمه من مساعدات للأندلسيين بسبب أزماته السياسية والاقتصادية، التي كان يمرّ بها آنذاك، يضاف إلى ذلك انقسام البيت الغرناطي على نفسه، وكل ذلك قلّل من

مسؤولية (أبو عبد الله) الذي ظهر في مرحلة كانت الحضارة العربية الإسلامية تلفظ أنفاسها الأخيرة..

الأيام الأخيرة لغرناطة، كتب عنها الشاعر الفرنسي «آراغون» ملحمة شعرية ذات شأن كبير في عالم الأدب العالمي، سمّاها «مجنون أليسا» على غرار «المجنون» المعروف في تاريخ الشعر والغزل العربيين، وكان من مجمل هموم «آراغون» عندما كتب هذا العمل الرائع، رد الاعتبار لأبي عبد الله، عن هذا يقول: «المؤرخون الإسبان المعاصرون لأبي عبد الله لهم مبرراتهم في تقديم صورة كاريكاتورية له، ولكن هذه الصورة تختلف تماماً عن التي يرسمها له المؤرخون الإسبان المعاصرون. إنّ أبا عبد الله حقيقة واقعة، كان يدعى الطفل أو الولد الصغير، ولكن هذا الطفل كان في فترة حصار غرناطة رجلاً في الثامنة والعشرين من عمره، وقد توفي بعد أربعين سنة من سقوط غرناطة، أي في عام ١٥٣٢م، وهو يقاتل الإسبان، الذين نزلوا في مراكش.. ومات وهو يدافع عن الإسلام حتى نهاية عمره، وقد بلغ السبعين.. ربما لم يكن مقاتلاً جيداً، ولكنه لا يشبه كثيراً ذلك المراهق المنحرف المدمن على الملذات..».

ويرى «آراغون» أنّ «أبا عبد الله شخصيّة مؤثرة جداً، تعرضت لكثير من الأكاذيب، وقد فتنته الأندلس، وعادات أهلها وفلسفتهم، وكل ما يمكن اعتباره عنصراً من عناصر حضارتهم، وفي الدرجة الأولى شعرهم المرتبط بقوة مع شعر العرب».

أبو عبد الله كان أوّل من ألقى اللوم على نفسه في ضياع غرناطة، يليه والدته، فعندما أحاطت جيوش «فرديناند» و«إيزابيلا» ملكي «آراغون» و«قشتالة» بغرناطة، لتحاصرها حصاراً محكماً.. ثار سكان غرناطة، عقب ظهور درويش اسمه حامد ابن زارة، أخذ يطوف في الأسواق منادياً بالجهاد، مستنفراً العامة إلى الدفاع.. وبعد ذلك بأيام قليلة خرج أبو عبد الله، من «الحمراء» محفوفاً برؤساء البلد، وخاطب الأمة قائلاً: «لا ذنب إلا ذنبي، أنا الذي عققت والدي، وجلبت الأعداء، على المملكة، وأخذني الله بجرائري، وأنزل النقمة كلها على رأسي، وإذا كنت أقبل

اليوم بهذه المعاهدة الذليلة مع الإسبان، فلأجلكم يا قومي، ضناً بدمكم أن يراق سدى، وبأطفالكم أن يموتوا جوعاً وذراريكم، وبنسائكم أن ينزل فيهن معرات الحرب وحفظاً لأموالكم وأملاككم وحريتكم وشرفكم وديانتكم، في ظل ملوك أسعد طالعاً من أبي عبد الله المشؤوم».

أمّا والدته عائشة الحرّة المشهورة بالشدّة، فقد قالت له عقب خروجه من غرناطة، واستسلامه إلى البكاء، على الملك المضاع: «عليك أن تبكي بكاء النساء، ما عجزت أن تدافع عنه دفاع الرجال».

❁ ❁ ❁

كتب التاريخ التي تناولت هذه المرحلة المهمة من تاريخ العرب والمسلمين، تذكر أنَّ أبا عبد الله حاول أن يكون قبل ذلك رجلاً، ولكن المشكلة تمثّلت في انقسام البيت المالك، الذي ينتمي إليه، فوالده (أبو الحسن) الذي كان ملكاً على غرناطة قبله، فوجئ ذات يوم، وهو يعود إلى غرناطة بعد معارك عنيفة مع الإسبان، بأنَّ العامة قد انحازت إلى جانب ابنه أبي عبد الله (الصغير)، فما كان منه عندها إلا أن سار إلى «مالقة» حيث كان أبو عبد الله (الزغل) الملقب بالشجاع، ومع أنَّ أبا الحسن، سجّل الكثير من الانتصارات على الإسبان، إلا أنَّ عامة سكان غرناطة، كان لها ملاحظات قاسية على سلوكه، فسياسته داخل المملكة، جلبت له الكثير من السخط، وقيل أنه انهمك بالملذات واللهو، وركن إلى الراحة والحفلات، وأكثر من الضرائب، وعندما كان يحاصر ذات يوم حصناً للإسبان، أعلن ابنه أبو عبد الله الصغير الثورة عليه، مانعاً إيّاه من دخول غرناطة، ولكن الأب تمكّن بعد صعوبة من دخولها، فما كان من الابن إلا أن لجأ مع أنصاره إلى حي «البيازين» في المدينة، واستمرت الحرب بينهما وقتاً طويلاً..

ويبدو أنَّ أبا عبد الله شعر بضعف مركزه أمام النصر الذي حققه والده، فأراد أن يقوم بعمل بطولي، يضمن له استمرار تأييد الشعب الغرناطي فخرج في ٢٠/نيسان عام ١٤٨٣م. أي قبل تسع سنوات من سقوط غرناطة على رأس (١٨)

ألف رجل إلى أحد الحصون الإسبانية ليستولي عليه، ولكن قادته الإسبان كانوا يقظين، فأعلنت إشارات التحذير، والاستغاثة، في جميع المناطق بوساطة إشعال النيران على رؤوس الجبال، وأخذت الكتائب الإسبانية تتجمع للدفاع عن الحصن، وعندها شعر أبو عبد الله، وكبار قادته بفشل خطتهم، ويخطر اندفاعهم في أرض العدو، فقرروا الانسحاب، ولكن الإسبان انقضّوا عليهم وهزموهم، ولما وصل أبو عبد الله إلى ساقية، كان عليه اجتيازها، سقط حصانه، ولم ينتبه رجاله إليه، فاضطر إلى الاختباء، بعد أن قتل حصانه، ثم عثر عليه جنديان إسبانيان، وساقاه إلى قرطبة للمثول أمام الملك الإسباني، الذي أخذ يفاوضه لإطلاق سراحه، وتقول الرواية الغربية، أنَّ الملكة «إيزابيلا» التي يكمن في أعماقها كره كبير للعرب والمسلمين، كانت تريد استبقاء أبي عبد الله في أسرها لتتلذذ برؤية أمير عربي تحت سلطانها، لكن الملك الإسباني «فرديناند» البعيد النظر، أراد إطلاق سراحه ليحقق أغراضه بدوام المملكة العربية المسلمة، واستمرار ضعفها، وقد أسفرت المفاوضات على إطلاق سراح أبي عبد الله ضمن شروط تتضمن، تبعيّته لملك إسبانيا، والتنازل عن الحصون التي يستولي عليها القشتاليون، والسماح للجيش القشتالي بالمرور في الأراضي الخاضعة له، ودفع فدية مقدارها /١٤/ ألف دينار من الذهب.. ويرى الباحث جهاد فاضل أنَّ هذه المعاهدة مهدت الطريق لاستيلاء الملكين الإسبانيين في الأمد البعيد على غرناطة..

وعندما علم أبو الحسن بأسر ابنه أسرع فوراً إلى غرناطة ودخلها، أمَّا الملك الإسباني، فأسرع باطلاق سراح أبي عبد الله، ليؤجج النار بينه وبين والده، كما أعلن عن هدنة مدّتها سنتان لكل مدينة تعلن ولاءها لأبي عبد الله، مما خلق العداء بين المدن العربية، وبذلك أصبح أمر توحيد أجزاء المملكة الغرناطية شيئاً صعباً..

لقد أطلق سراح (أبو عبد الله الصغير) فعاد إلى غرناطة سرّاً، وقام بمحاربة والده، ثم انسحب إلى «المرية» واتخذها قاعدة له، ومنها شرع يهاجم المناطق

الخاضعة لأبيه، ويعيث فيها فساداً وتخريباً، وكان الملك الإسباني يقدم له العون والمساعدة، وتتالت الأحداث بعد ذلك، وتنازل أبو الحسن في أواخر أيامه، وكان قد كفّ بصره عن الملك لأخيه (الزغل) الذي تابع الصراع مع ابن أخيه أبي عبد الله، وبعد تدخل حكماء المملكة، قسّمت المملكة إلى قسمين، أعطي النصف مع الحمراء، للزغل، والنصف الآخر لأبي عبد الله، مع حي «البيازين» ليكون مقرّاً له..

قبل (الزغل) بهذه القسمة، وأمل في أن يتمكّن من التفرّغ لرد غارات الإسبان، لكن أبا عبد الله تنكّر بعد ذلك للاتفاق، وأرسل إلى الملك الإسباني يرجوه مهاجمة «مالقة» الخاضعة لعمه، ويعده بالسماح للقوات الإسبانية بالمرور في أراضيه، ولكن الملك الإسباني بدلاً من أن يسير إلى «مالقة» سار إلى حصن «لوشة» التابع لأبي عبد الله، نظراً لأهميته الإستراتيجية، وسيطر عليه، وبذلك شطر مملكة غرناطة إلى شطرين، واضطر أبو عبد الله مرة أخرى لتوقيع اتفاقين مع «فرديناند» أولهما سري، وثانيهما علني، ويتضمن السري، استعداد أبي عبد الله لتسليم غرناطة إلى الإسبان إذا ما تمكّنوا من إخضاع عمه (الزغل)..

❁ ❁ ❁

لقد سقطت المدن العربية، الواحدة تلو الأخرى، ولم تبق إلا غرناطة التي أرسل في شأنها الملكان الإسبانيان، رسالة إلى أبي عبد الله، يطالبانه فيها بتنفيذ مضمون الاتفاق الاستسلامي السري.. رد أبو عبد الله في بادئ الأمر يعلن استعداده للتنفيذ، لكنه تحت ضغط العامة والفقهاء.. قرر فجأة أن يدخل الجهاد، وبذلك فتحت صفحات جديدة من صفحات الاستماتة، والدفاع عن غرناطة التي سقطت سريعاً، والغريب أنّ «الزغل» ساعد الإسبان في سقوطها، فالزغل الذي كان في البداية رمزاً من رموز المقاومة والدفاع عن عروبة الأندلس، تمكّن الملكان الإسبانيان من استمالته، فتحوّل إلى نصير متحمّس لهما، وكان مما اتفق عليه معهما، الاحتفاظ بملكية «أندرش والبشرات» ووادي الكرين، على أن يسمّى ملك

«أندرش» ولكن الثورة التي نشبت فيما بعد في «البشرات» فتحت عيون «الزغل» على الدور الخسيس الذي قام به في معركة المصير العربي في الأندلس، وهو الذي كان يتمتع بحب شعبه واحترامه، فباع أملاكه إلى الملكة «إيزابيلا» وعبر مضيق جبل طارق إلى المغرب، وهناك لاقى أسوأ معاملة، إذ قبض عليه سلطان فاس، وسمل عينيه، وتركه يستجدي الناس ليعيش..

أمّا أبو عبد الله الصغير، فقد شوهد بعد ذلك خارج غرناطة يبكي ملكه الضائع، وتؤنبه والدته، ملقية تبعة الهزيمة التاريخية عليه، وقد اضطر بعد ذلك إلى مغادرة مقره اللاحق، وهو «وادي برشانة» إلى المغرب، بعد أن باع وزيره أملاكه من دون أذنه، وتذكر بعض الكتابات ومنها دراسة مهمة للباحث جهاد فاضل أنه توفي قتيلاً في إحدى المعارك مع سلطان مدينة فاس المغربية سنة ١٥٣٦م أي بعد /٤٤/ عاماً من مغادرته بلاد الأندلس..

وهكذا نرى لو أنَّ أبا عبد الله الصغير، ووالده وعمّه، واجهوا الإسبان متحدين، بعيدين عن الأطماع والتمزّق، لكان من الممكن، تأخير سقوط غرناطة، أو حتى عدم سقوطها أصلاً، والمشكلة أننا بعد ذلك غرقنا في مرحلة انحطاط طويلة، لم نخرج منها حتى يومنا هذا..

المصطلح البلاغي عند عبد الله بن المعتز

د. عبد الجليل مصطفاوي ✪



يعدُّ عبد الله بن المعتز (ت٢٩٦هـ) رجلاً مهماً في الدرس البلاغي، ولا يمكن لأيّ باحث تجاوزه أو تجاهل جهده الكبير في هذا المجال؛ لأنَّه -فيما نظنُّ- أوّل من كرّس فكرة التخصص في حقل الدراسات البلاغية.

فقد ألّف كتاب (البديع) وتحدث فيه عن البلاغة وأبوابها بخلاف ما كان يفعله غيره كالجاحظ وأبي عبيدة وابن قتيبة والمبرد الذين كان حديثهم عن المسائل البلاغية يرد في معرض ما يقع لهم من آيات وأحاديث وأشعار وأقوال، فهم قد شغلوا أنفسهم بالتأليف المختلط، أو الموسوعي؛ إذ

✪ أستاذ محاضر في كلية الآداب جامعة تلمسان- الجزائر.

كنت تجد في مصنفاتهم ضروباً من العلوم والمعارف والثقافات المختلفة.

١- أصول البديع:

يشتمل كتاب البديع، الذي تقدَّم خطوات بالمصطلح البلاغي، على خمسة أبواب أساسية، تحدَّث فيها عبد الله بن المعتز عن أصول البديع الكبرى، كما حدَّدها، وهي: الاستعارة، والتجنيس، والمطابقة، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها والمذهب الكلامي.

فالباب الأوَّل من البديع الاستعارة التي مثَّل لها بقوله تعالى: (**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**)(١)، وقوله تعالى: (**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ**)(٢)، و(**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً**)(٣)، وقوله تعالى: (**وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ**)(٤)، وقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): خيرُ الناس رجلٌ ممسك بعنان فرسه في سبيل الله، كلما سمع هيعةً طار إليها.

ومن الاستعارات شعراً قول امرئ القيس:

فقلتُ له لمّا تمطّى بصُلبه
وأردفَ أعجازاً وناء بكلكلِ

قال: «هذا كله من الاستعارة؛ لأنَّ الليل لا صُلب له ولا عجُز».(٥)

وقول زهير:

إذا لقحت حربٌ عوانٌ مُضِرَّةٌ
ضَروسٌ تُهرُّ الناسَ، أنيابُها عُصْلُ

وقول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المَنيَّةُ أنشبتْ أظفارها
ألفيتَ كلَّ تميمةٍ لا تنفعُ

وأقوال أخرى كثيرة لشعراء متقدمين ومحدثين.(٦)

وواضح من سوقه أمثلة كثيرة للاستعارة أنَّه يعرف قيمتها الفنية ومواقعها في كلام العرب على الرغم من أنه اكتفى بالقول في صدر حديثه عنها: «وإنَّما هو استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها مثل (أمّ الكتاب)، ومثل (جناح الذل) ومثل القائل: الفكرة مخُّ العمل؛ فلو كان قال: لبُّ العمل لم يكن بديعاً».(٧)

والباب الثاني من التجنيس «وهو أنْ تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت الشعر وكلام ومجانستها لها أنْ تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي ألف الأصمعي كتاب الأجناس عليها. وقال الخليل: الجنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض والنحو».(٨)

وقد جعله نوعين:(٩)

١- أن تجانس الكلمة أخرى في تأليف حروفها ومعناها ويشتق منها مثل قول الشاعر:

يومٌ خَلجْتَ على الخليج نفوسَهمْ

٢- أو تجانسها في تأليف الحروف من دون المعنى مثل قول الشاعر:

..إنَّ لَوْمَ العاشقِ اللُّومُ

ومن الشواهد التي أوردها لهذا الفن البديعي قوله تعالى: (وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)[١٠]، وقوله سبحانه: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ)[١١]، وقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): عُصَيَّةُ عصت الله وغِفَارُ غَفَرَ اللهُ له، وقوله: الظلم ظُلُمات.

ومن الأمثلة الشعرية التي جلبها للتجنيس قول أبي تمام:

جلا ظُلُماتِ الظلمِ عن وجهِ أُمَّهِ
أضاءَ لها من كوكبِ الحقِّ آفِلُهْ

وقوله:

ولهُ إذا خَلَقَ التخلُّقُ أو نَبَا
خُلُقٌ كروضِ الحَزْنِ أو هو أخْصَبُ

وأقطعُ الخرقَ بالخرقاءِ لاهيةً
إذا الكواكبُ كانت في الدجى سُرُجَا

وقول حيّان بن ربيعة الطائي:

لقد علمَ القبائلُ أنَّ قومي
لهم حدٌّ إذا لُبِسَ الحديدُ

وختم حديثه بذكر نماذج من التجنيس المعيب من دون أن يعلل ذلك،[١٢] نحو قول منصور بن الفرج:

أكابدُ منكَ أليمَ الألَمْ
فقد أنْحَلَ الجسمَ بعدَ الجَسَمْ

وقول أبي تمام:

ذهبتْ بمذهبِهِ السماحةُ فالتوتْ
فيهِ الظنونُ أَمَذْهَبٌ أم مُذْهَبُ؟

والباب الثالث من البديع هو المطابقة التي يقول بخصوصها: «قال الخليل، رحمه الله، يقال طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد، وكذلك قال أبو سعيد؛ فالقائل لصاحبه: أتيناك لتسلك بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان قد طابق بين السعة والضيق في هذا الخطاب».

وقال تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ)[١٣]. وقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- للأنصار: إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلُّون عند الطمع، وهذا مثل الأوّل. وقال عيسى بن طلحة لعروة بن الزبير حين ابتُلي في رجله: إنْ ذهبَ أهونُك علينا فقد بقي أعزُّك علينا، فطابق كما ترى بين العز والهوان[١٤]، وواضح من هذا النص أنَّ ابن المعتز يجمع بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي.

ومن الأمثلة التي ذكرها قول ابن عباس: كَمْ مَنْ أذنبَ وهو يضحكُ دخل النارَ وهو يبكي، وكم من أذنب وهو يبكي دخل الجنة وهو يضحك.

وقال زهير:

لَيْثٌ بِعَثَّرَ يصطادُ الرِّجَالَ إذا
ما الليثُ كذَّبَ عن أقرانهِ صَدَقَا

ومن جميل ذلك قول الشاعر:

ألا يا نسيمَ الريح إن كنتَ هابطاً
بلاد سُلَيْمى فالتمسْ أن تَكَلَّما
وبلِّغْ سُليمى حاجةً لي مهمَّةً
وكن بعدها عن سائر الناس أعجمَا

وقول البحتري في وصف بركة المتوكل:

فحاجبُ الشمسِ أحياناً يُضاحكُها
وريِّقُ الغيثِ أحياناً يباكيها

ومن معيب المطابقة قول الأخيطل:

قلتُ المُقامَ وناعبٌ قالَ النَّوَى
فَعُصيتُ أمري والمطاعُ غُرابُ

قال: «وهذا من غثِّ الكلام وبارده»[15]؛ أمَّا الغثاثة فبينة، وأمَّا البرودة فلعله يعني أنَّ البيت خال من العاطفة، خال من التأثير الشعري.

والباب الرابع من البديع هو ردُّ أعجاز الكلام على ما تقدمها الذي جعله على ثلاثة أقسام[16]. فمنه ما يوافق آخر كلمة فيه آخر كلمة في نصفه الأوَّل مثل قول الشاعر:

تَلَقَى إذا ما الأمرُ كان عَرَمْرَماً
في جيشِ رأيٍ لا يُفَلُّ عرمرمِ

ومنه ما يوافق آخر كلمة منه أوَّل كلمة في نصفه الأول كقوله:

سريعٌ إلى ابن العَمِّ يشتِم عرضَه
وليس إلى داعي النَّدى بسريعِ

ومنه ما يوافق آخر كلمة فيه بعض ما فيه كقول الشاعر:

عميدُ بني سُلَيْمٍ أقصَدَتْهُ
سهامُ الموتِ وَهْيَ سهامُ

ومن شواهده القرآنية قوله تعالى (انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً)[17] وقوله عزّ وجلّ: (لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى)[18].

ونحسب أنَّ عبد الله بن المعتز هو مبتدع هذا الفن الذي لم نجد له ذكراً قبله. ومن أمثلته قول طفيل:

أرى حقبةً قد ضاع فيها المحارمُ

وقول مسلم:

تَبَسَّمَ عن مثل الأقاحي، تبسَّمت
له مُزْنَةٌ صيفيةٌ فتبسَّما

ومن معيب هذا قول ذي نواس البجلي:

يُتيِّمُني بَرْقُ المَباسِمِ بالحِمى
ولا بارقٌ إلا الكريمُ يُتيِّمُهُ

قال ابن المعتز: «وهذا قد جمع على غثاثته بابين من بديع الكلام، وهما هذا الباب وباب الاستعارة».[19]

وأمَّا الباب الخامس من البديع فهو المذهب الذي سماه عمرو بن بحر الجاحظ المذهب الكلامي.

قال ابن المعتز: «وهذا باب ما أعلم أني وجدت في القرآن منه شيئاً، وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».[20]

ومن أمثلته قول أبي الدرداء: إنَّ أخْوفَ ما أخاف عليكم أن يقال علمت فماذا علمت، وقول الفرزدق:

لكلِّ امرئٍ نفسان: نفسٌ كريمةٌ
وأخرى يعاصيها الفتى ويطيعها
ونفسُك من نفسيك تشفع للندى
إذا قلّ من أحرارهنّ شفيعها

ومنها قول عمر لعبد الله بن عباس: من ترى أن نُولّيه حمص، قال: رجلاً صحيحاً منك صحيحاً لك، قال: كن أنت ذلك الرجل، قال: لا يُنتفع بي مع سوء ظني في سوء ظنك بي.[٢١]

وقول إبراهيم بن العباس:

وعلّمتني كيف الهوى وجهلْتَهُ
وعلّمكم صبري على ظلمكم ظلمي
وأعلمُ ما لي عندكم فيميل بي
هوايَ إلى جهلي فأعرضُ عن حلمي

ويتضح من الشواهد النثرية والشعرية التي أوردها أنه يقصد به المذهب الذي يقوم على الجدل والسؤال، والمحاججة العقلية التي عرف بها المتكلمون من أصحاب الملل والنحل والمناظرات الفكرية.[٢٢]

وقد ختم عبد الله بن المعتز حديثه عن هذه الأبواب قائلاً: «قد قدمنا أبواب البديع الخمسة وكمل عندنا، وكأني بالمعاند المغرم بالاعتراض على الفضائل قد قال: البديع أكثر من هذا، وقال: البديع باب أو بابان من الفنون الخمسة التي قدمناها فيقل من يحكم عليه؛ لأنَّ البديع اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء ونقاد المتأدبين منهم، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم ولا يدرون ما هو. وما جمع فنون البديع ولا سبقني إليه أحد».[٢٣]

٢- فنون البديع الأخرى:

وقد أضاف إليها ثلاثة عشر فناً قال إنّها من محاسن الكلام هي الالتفات الذي جعله على قسمين:[٢٤] قسم لفظي يكون فيه انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك نحو قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ)،[٢٥] وقوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۞ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ۞ وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا).[٢٦]

وقسم معنوي يكون فيه انصراف المتكلم عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر نحو قول جرير:

طَرِبَ الحَمامُ بذي الأَراكِ فشاقني
لا زلتَ في غَلَلٍ وأَيْكٍ ناضرِ

فقد انصرف عن أشواقه إلى الحمام يدعو له بنضارة شجر الأيْك وكثرة الماء.

ومنها الاعتراض، وهو «اعتراض كلام في

كلام لم يتمّم معناه، ثم يعود إليه فيتممه في بيت واحد».[٢٧] ومن الشواهد التي ذكرها لهذا الفن قول كُثيِّر:

لو أنَّ الباخلين، وأنت منهم،
رأوك تَعَلَّمُوا منك المِطَالا

وقول النابغة الجعدي:

ألا زعمت بنو سَعْدٍ بأنّي،
ألا كذبوا، كبيرُ السنِّ فانِ

ومنها الرجوع، وهو «أن يقول شيئاً ويرجع عنه».[٢٨] نحو قول بشار بن برد هاجياً:

نُبِّئتُ فاضحَ أمّه يغتابني
عند الأمير، وهل عليه أميرُ

وقول آخر:

أليسَ قليلاً نظرةٌ إنْ نظرتُها
إليكِ، وكلّا ليس منكِ قليلُ

ومنها حسن الخروج من معنى إلى معنى،[٢٩] وذلك نحو قول بشار بن برد هاجياً:

خليليَّ من جَرْمٍ أعينا أخاكما
على دهره، إنّ الكريمَ مُعينُ
ولا تبخلا بخل ابن قَزْعَةَ إنَّه
مَخافةَ أن يرجى نَداهُ حزينُ
إذا جئتَهُ في الحق أغلقَ بابهُ
فلم تُلْفِهِ إلا وأنت كريمُ

ومنها تأكيد مدح بما يشبه الذمّ،[٣٠] نحو قول النابغة الذبياني:

ولا عيبَ فيهم غير أنّ سيوفهم
بهنّ فُلولٌ من قِراعِ الكتائبِ

وقول النابغة الجعدي:

فتىً كملتْ أخلاقُه غيرَ أنّه
جوادٌ فما يُبقي من المال باقيَا

ومنها تجاهل العارف الذي اكتفى فيه المؤلف على عادته بذكر الشواهد الشعرية مستأنساً بنباهة القارئ،[٣١] وذلك نحو قول زهير:

وما أدري، وسوفَ إخالُ أدري
أقومٌ آلُ حِصْنٍ أمْ نساءُ

وقول ابن أبي أمية:

فَدَيْتُكَ لم تَشبعْ ولم تَرْوَ من هَجْري
أتستحسنُ الهجْرانَ أكثرَ من شهرِ
أراني سأسلو عنك إن دام ما ترى
بلا ثقةٍ، لكنْ أظنُّ ولا أدري

ومنها هزل يراد به الجد[٣٢] الذي يمثل له بقول أبي العتاهية:

أُرَقيكَ أرقيكَ باسم الله أرقيك
مِنْ بُخلِ نَفْسٍ لعلّ الله يشفيكا
ما سِلْمُ نفسك إلا مَنْ يُتاركها
وما عدوُّك إلاّ مَنْ يُرَجّيكا

وقول أبي نواس:

إذا ما تميميٌّ أتاكَ مفاخراً
فقلْ عَدِّ عنْ ذا كيفَ أكلُكَ للضبِّ

ومنها حسن التضمين الذي مثَّل له بقول الشاعر:

عــوّذَ لمّــا بــتُّ ضيــفــاً لــه
أقــراصــهُ بُــخــلاً بيــاســين
فبتُّ والأرضُ فراشي وقد
غنّتْ قفا نبك مصاريني

ومن المصطلحات البلاغية أيضاً عند عبد الله بن المعتز المصطلحان المتلازمان الكناية والتعريض، اللذان وردا عنده من دون أن يحدد مفهومهما، أو يضع لهما تعريفاً اصطلاحياً، واكتفى بإيراد مجموعة من الشواهد من دون أن يحدد هل هي من الكناية أو التعريض؛ ممّا يوحي بأنَّ دلالتهما عنده واحدة.

قال: «ومنها التعريض والكناية. قال عليّ (رضي الله عنه) لعقيل ومعه كبش له: أحد الثلاثة أحمق، فقال عقيل: أما أنا وكبشي فعاقلان.

وكان عروة بن الزبير إذا أسرع إليه إنسان بسوء لم يجبه ويقول: «إنّي لأتركك رفعاً لنفسي عنك، فجرى بينه وبين عليّ بن عبد الله بن العباس كلام فأسرع إليه عروة بسوء فقال: إني أتركك لما تترك الناس له، فاشتد ذلك على عروة».

وقال بعض ولد العباس بن محمد لابنه: «يا ابن الزانية، فقال: الزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مُشركٌ».[٣٣]

والملاحظ أنَّ جميع الأمثلة الواردة في هذا النص من التعريض الذي يجمع فيه ابن منظور بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، حيث يقول: «وعرّض لي بالشيء: لم يبيّنه.. والتعريض: خلاف التصريح، والمعاريض: التورية بالشيء عن الشيء، وفي المثل، وهو حديث مخرّج عن عمران بن حصين، مرفوع: إنَّ في المعاريض لمندوحةً عن الكذب، أي سعة، المعاريض جمع معراض من التعريض.

وفي حديث عمر، (رضي الله عنه): أمَّا في المعاريض ما يغني المسلم عن الكذب؟.. ويقال: عرّض الكاتب إذا كتب مثبجاً، ولم يبين الحروف، ولم يقوّم الخط، وأنشد الأصمعي للشماخ:

كما خُطَّ عِبرانيةٌ بيمينه
بتَيْماء حَبْرٌ ثم عرّض أسطُرا

والتعريض في خطبة المرأة في عدّتها: أن يتكلم بكلام يشبه خطبتها ولا يصرح.. والتعريض قد يكون بضرب المثل وذكر الألغاز في جملة المقال».[٣٤]

ومن محاسن الكلام التي ذكرها أيضاً الإفراط في الصفة[٣٥] الذي يعرف في كتب البلاغيين المتأخرين بالمبالغة. فمن مليح ذلك، كما يذكر ابن المعتز، قول إبراهيم بن العباس الصولي:

يا أخاً لم أرَ في الناس خلاً
مثلَه أسرعَ هجراً ووصلا

كنتَ لي في صدر يومي صديقاً
فعلى عهدك أمسيتَ أمْ لا

وقول شاعر آخر يهجو رجلاً:

تبكي السماواتُ إذا ما دعا
وتستعيذُ الأرضُ من سجدتِهْ
إذا اشتهى يوماً لُحوم القَطا
صرَّعَها في الجوِّ من نكهتِهْ

وتحدَّث أيضاً مثل سابقيه عن حسن التشبيه مكتفياً بإيراد الشواهد من الشعر العربي القديم والمحدث،(٣٦) كقول امرئ القيس:

كأنَّ قلوبَ الطَّيرِ رَطْباً ويابساً
لَدَى وكرِها العُنَّابُ والحَشَفُ البالي

وقول عنترة في الذباب:

هزِجاً يَحُكُّ ذراعَهُ بذراعِهِ
قَدْحَ المُكِبِّ على الزِّنادِ الأَجْذَمِ

وقول البحتري الذي يراه ابن المعتز من التشبيه الحسن:

يُخفي الزجاجةَ نورُها فكأنَّها
في الكفِّ قائمةٌ بغيرِ إناءِ

وقد اختلط لديه التشبيه بالاستعارة في قول أبي النواس؛ إذ جعله من عجائب التشبيه، وهو قوله:

تبكي فتُذري الدُّرَّ من نَرْجِسٍ
وتَلْطِمُ الوَرْدَ بعُنَّابِ

ومنها حسن الابتداءات،(٣٧) نحو قول النابغة:

كليني لِهَمٍّ يا أُميمةَ ناصبِ
وليلٍ أُقاسيهِ بطيءِ الكواكبِ

وقول آخر:

يا بُعْدَ غايةِ دمعِ العينِ إذْ بَعُدوا
هي الصَّبابةُ طولَ الدَّهرِ والكَمَدُ

الهوامش

١- سورة آل عمران، الآية٧.
٢- سورة الإسراء، الآية٢٤.
٣- سورة مريم، الآية٤.
٤- سورة يس، الآية٣٧.
٥- ابن المعتز، البديع، ص٧.
٦- ينظر ابن المعتز، البديع، ص٣-٢٣.
٧- ابن المعتز، البديع، ص٢.
٨- المصدر نفسه، ص٢٥.
٩- المصدر نفسه، ص٢٥.
١٠- سورة النمل، الآية٤٤.

١١- سورة الروم، الآية ٤٣.
١٢- ينظر ابن المعتز، البديع، ص٣٤ و٣٥.
١٣- سورة البقرة، الآية١٧٩.
١٤- ابن المعتز، البديع، ص٣٦.
١٥- ابن المعتز، البديع، ص٤٦. وانظر أمثلة أخرى في معيب المطابقات أيضاً، ص٤٦ و٤٧.
١٦- المصدر نفسه، ص٤٧ -٤٨.
١٧- سورة الإسراء، الآية٢١.
١٨- سورة طه، الآية٦١.
١٩- ابن المعتز، البديع، ص٥٣. وانظر أمثلة أخرى لهذا الفن في الصفحات ٥٠-٥٣.
٢٠- ابن المعتز، البديع، ص٥٣.
٢١- المصدر نفسه، ص٥٣-٥٤.
٢٢- ينظر عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، ص١٢٥-١٢٦.
٢٣- ابن المعتز، البديع، ص٥٧-٥٨. ولا يخفى إفادة المتأخرين من قوله (محاسن الكلام) في إطلاق مصطلح المحسّنات على علم البديع.
٢٤- المصدر نفسه، ص٥٨-٥٩.
٢٥- سورة يونس، الآية٢٢.
٢٦- سورية إبراهيم، الآية ١٩-٢٠- ٢١.
٢٧- ابن المعتز، البديع، ص٥٩.
٢٨- المصدر نفسه، ص٦٠.
٢٩- ينظر ابن المعتز، البديع، ص٦٠.
٣٠- المصدر نفسه، ص٦٢.
٣١- ينظر ابن المعتز، البديع، ص٦٢.
٣٢- المصدر نفسه، ص٦٣.
٣٣- عبد الله بن المعتز، البديع، ص٦٤.
٣٤- ابن منظور، اللسان، مجلد٤، ص٢٨٩٤-٢٨٩٥.
٣٥- ينظر ابن المعتز، البديع، ص٦٥ وما بعدها.
٣٦- المصدر نفسه، ص٦٨-٧٤.
٣٧- ينظر بن المعتز، ص٧٥.

نقّاد الرِّواية السّوريّة
التَّخييل والمنهج

د. سمر روحي الفيصل ✪



لم يكن حِرْصُ نقّاد الرّواية السّورية الأوائل على التّخييل والتّذوّق واضحاً، إنّما كان في الغالب الأعم بعيداً عن فعاليّتهم النّقديّة التي اهتمّتْ بمضامين النّصوص الرّوائيّة. ويمكنني بسهولة استثناء محيي الدّين صبحي، وهو ناقد للشّعر أساساً؛ لأنّ فعاليّته النّقديّة امتدّت في السّنوات الأخيرة قبل وفاته[1] إلى نقد الرّواية، وإنْ لم يغادر ولوعه بنقد الشّعر. وهذا الأمر لا يُعفيني من القول إنّ دراسة النّقد الرّوائيّ عند هذا النّاقد يجب أن تلتزم جانب الحذر، تبعاً لإبعادها نقد الشّعر من فعاليّته النّقديّة. أمّا مسوّغ هذا الحذر فهو نقاط الالتقاء بين منهجه في نقد الشّعر، ومنهجه في نقد الرّواية. وقد قيَّدتُ النِّقاط المؤتلفة، ووضَّحتُ النِّقاط المتباينة، وحدَّدتُ ما

✪ أديب وناقد سوري مقيم في الإمارات العربية المتحدة.

يصلح من ذلك كلّه لنقد الشّعر دون الرّواية، والعكس، مستعيناً على هذا الأمر بآراء محيي الدّين صبحي النّظريّة، وتحليلاته الشّعر والرّواية معاً. وقد قادتني حصيلة نقده الرّوائيّ النّظريّة والتّحليليّة إلى اعتماد (التّخييل) منطلقاً رئيساً في نقد النّقد عنده؛ ولذلك ناقشتُ هذا المنطلق، وحلّلتُ فروعه، وربطتُ بينها، في محاولة لبيان هيكل النّقد الكلّيّ العامّ وجزئيّاته الصّغيرة عنده. ثمّ تناولتُ منهجه الخاصّ في نقد الرّواية، فلاحظتُ توافر عدد من النّقاط المنهجيّة عنده، كالتّحليل والتّفسير وأحكام القيمة والتّذوّق. وقد آثرتُ التّوقّف عند الأخير منها، وانتهيتُ إلى أمور نقديّة تتعلّق بأسلوبه وشخصيّته في النّقد التّطبيقيّ.

أوّلاً: التّخييل

أعتقد أنّ الدّلالة على مفهوم محيي الدّين صبحي لطبيعة الأدب الرّوائيّ يجب أن تنطلق من عام ١٩٧٢م، وليس قبل ذلك على الأرجح. ففي العام المذكور صدرت ترجمته كتاب (نظريّة الأدب) لأوستن وارين ورينيه ويليك[٢]. وكان الكتاب قد صدر في طبعته الإنكليزيّة الأولى عام ١٩٤٨م، واستمرّ تأثيره في الآداب الأجنبيّة طويلاً[٣]، وكان له مثل هذا التّأثير في الدّراسات النّقديّة والأدبيّة العربيّة بعد طباعة ترجمته إلى اللّغة العربيّة[٤]. ويهمّني الآن القول إنّ طبيعة الأدب كما وضّحها الكتاب كامنة في أنّ (التّخييل) هو السّمة المميّزة للأدب[٥]، وأنّ النّاقد صبحي استقرّ، حين ترجم هذا الكتاب، على هذا المفهوم لطبيعة الأدب. قد تكون ترجمته الكتاب أثّرتْ في تأكيده هذا المفهوم، وفي دفعه إلى إعلانه والبحث عنه في النّصوص الرّوائيّة العربيّة. ليس لديّ ما يُرجّح أحد الاحتمالين، غير أنّ الدّراسات اللاحقة لمحيي الدّين صبحي كانت تؤكّد في عناوينها أنّ الأدب (تخييل). ففي عام ١٩٧٤م أصدر كتابه (عوالم من التّخييل). وفي عام ١٩٧٨م أصدر كتابه (مطارحات في فنّ القول)[٦]، ووضع للقسم الثّاني منه عنواناً دالاً، وهو: (في فنّ التّخييل). وفي عام ١٩٧٩م أصدر كتابه (البطل في مأزق، دراسة في التّخييل العربيّ)[٧]. تشير هذه الكتب في مجملها إلى أنّ (التّخييل) أصبح مفهوماً رئيساً من مفاهيم النّثر القصصيّ (القصّة والرّواية) عند محيي الدّين صبحي.

وإذا دقّقنا في دراساته بعد عام ١٩٧٢م لم نعثر على أيّة دراسة عن الرّواية أو القصّة تخلو من تأكيده هذا المفهوم، والاستناد إليه في أحكامه الأدبيّة والنّقديّة. أشير، بغية توثيق هذا الأمر، إلى أنّ دراسات النّاقد صبحي عن الشّعر عبّرتْ عن المفهوم نفسه، مع محافظته على خصوصيّة الجنس الأدبيّ. وأستطيع، استناداً إلى كتابه (دراسات تحليليّة في الشّعر العربيّ المعاصر)[٨]، الدّلالة على أنّ مراده النّقديّ هو دراسة الذّات الشّعريّة وليس السّيرة عَبْرَ الشّعر. إذ إنّه نصّ على هذا الأمر في أثناء دراسته شعر نازك الملائكة وفدوى طوقان؛ تلك الدّراسة التي

تحدّثتْ عن الذّات الشّعريّة، انطلقتْ من مفهوم محدَّد، هو التّخييل نفسه. بمعنى أنّ القصيدة في شعر نازك وطوقان ليست سيرة ذاتيّة لهما، خلافاً لما ظنّه بعض القرّاء. ولقد ورد، بعد خمس سنوات على طباعة كتابه (دراسات تحليليّة في الشّعر العربيّ المعاصر)، توضيحٌ كاف واف للذّات الشّعريّة ولمفهوم التّخييل الكامن وراءها. فقد جاء في الفصل الخامس من كتابه (الكون الشّعريّ عند نزار قبّاني)[٩] ما يلي: (نحن حين نعرض تجارب الشّاعر كما تبيّنها القصائد نقع جميعاً في وهم أنّنا نتحدّث عن شخص الشّاعر كإنسان عاش في زمن معيّن، وعانى تجارب معيّنة أوردها في شعره. غير أنّ النّقد ليس بالسّيرة؛ لأنّ الأدب ليس مذكّرات شخصيّة)[١٠]. ثمّ خلص إلى أنّ (الفنّ صناعة، والصّناعة تدخل في باب التّقاليد التي تقوم على مبدأ الاعتماد على الطّبيعة الفطريّة. وإنّ الفنّ، أجمعه، محاكاة وتخييل، مما يجعل صلته واهية بالواقع. وحتّى حين نصف أثراً بأنّه واقعيّ فيجب ألا نقصد من نعتنا هذا، إذا أردنا أن يكون لكلامنا معنى، أكثر من أنّه يقوم على علاقات شبيهة بالعلاقات التي تجري من خلالها الأحداث في العالم الخارجيّ؛ أي إنّه احتمال)[١١].

ولقد أشار محيي الدّين صبحي في مقدّمة كتابه (عوالم من التّخييل) إلى أنّ مصطلح (التّخييل) ليس جديداً، إنّما هو متداول في النّقد العربيّ القديم. وقد تعرّفه بوساطة الدّكتور إحسان عبّاس. قال: (أمّا كلمة تخييل فلها قصّة طريفة. ذلك أنّني حين كنتُ أترجم كتاب نظرية الأدب اصطدمتُ من الصّفحات الأولى بمصطلح (Fiction) ولم أجد له في قواميسنا ولا آثارنا النّقديّة المعاصرة عديلاً ولا كفوءاً بين المصطلحات المستعملة من (إيهام)، (اختلاف)، (توهُّم)، (خيال).. إلخ. وصدف في تلك الفترة من عام ١٩٧٠م أن أصدر أستاذنا الدّكتور إحسان عبّاس كتابه القيّم (تاريخ النّقد الأدبيّ عند العرب)، فوجدتُه يستعمل مصطلح (التّخييل). وحين أوغلتُ في الكتاب وجدتُ أنّ الفارابيّ ينقل عن أرسطو أنّ الأدب تخييل. فقارنتُ النّصّ العربيّ مع التّرجمة الإنكليزيّة، فتطابق المصطلحان لدهشتي وفرحي. ثمّ سألتُ الدّكتور إحسان عبّاس، فأسّس لي الكلمة، وقال إنّها دارجة في النّقد العربيّ القديم وإنْ لم يبق منها الآن إلا قولنا: خُيِّل إليَّ أنّك فعلتَ كذا وكذا. فأحببتُ أن تشيع الكلمة مرّة ثانية كمصطلح نقديّ، فقرنتُ بها اسم الكتاب تيمناً وإيماناً)[١٢].

لم تكتف مقدّمة كتاب (عوالم من التّخييل) بتأثيل مصطلح (التّخييل)، إنّما أوضحتْ مفهوم محيي الدّين صبحي له. وسأوضّح، هنا، هذا المفهوم استناداً إلى هذه المقدّمة، وإلى دراسات النّاقد صبحي اللاحقة، في

محاولة منّي لتأطيره؛ لأنّه بدأ يشيع في نقد الرّواية السّورية، تبعاً لإصرار صبحي على التمسُّك به؛ ولأهميّته الذّاتية في النّقد الرّوائيّ.

١- الأدب عالم مغاير[١٣]:

المراد بهذه العبارة أنّ عالَم الرّواية شيء آخر مختلف عن عالَم الحياة. إنّه عالَم شبيه بالحياة في أحداثه ومجرياته، (فالنّاس في الحياة يتزاوجون ويتحابُّون ويتخاونون ويتلاومون، وكذلك في الرّواية. إلا أنّ الرّواية تخلو من هذا التّسرُّب البطيء في الزّمان، مثلما تخلو من الإحساس بانفلات العالم وسَيْره البطيء)[١٤]. وهذا يعني أنّ الأدب أدبٌ والواقع واقعٌ وإنْ كانت هناك صلة قربى بينهما.

٢- الأدب تخييل:

إنّ الواقع بنية حيّة من العلاقات التي تفوق الحصر وتتجاوز الزّمن. أمّا الأدب فهو بنية لفظيّة تنقل رؤيا[١٥]. وما دام الأدب كذلك فإنّ الرّوائيّ محتاج إلى إنشاء عالَم خاصّ من خلال الألفاظ، يُعبِّر من خلاله عن رؤيا محدّدة في الحياة. وكلّما أفلح هذا الرّوائيّ في إنشاء عالمه الخاصّ نجح في وَصْل روايته بالحياة[١٦]. وهو، في ذلك، يُخيِّل إلينا؛ أي يُوهمنا ويُوقع في روعنا ويجعل الأمور تتراءى لنا، أنّ ما نسجه من بنات خياله وأفكاره هو صورة عن الواقع، حدثت أو قابلة للحدوث. بمعنى أنّه ينطلق من الواقع، فيعزل حالاً معيَّنة من الحياة عمّا عداها من شؤون الفكر والحياة، ثمّ يصوغها صوغاً جديداً يُخيِّل إلينا معه أنّ ما نقله لنا حقيقيّ أو محتمل حدوثه. إنّه، إذاً، يُحاكي الواقع، ولكنّه يقوم بعمليّة انتقاء لما يضمّه الواقع، بحيث يتضمّن انتقاؤه، وتنظيمه الجديد لما انتقاه من موادّ، تأثيراً في نَفْس القارئ ندعوه (مفعول التّخييل).

٣- الانتقاء:

الانتقاء شرط لازب للرّواية حتّى تكون تخييلاً، وإلا فإنّ الرّوائيّ مضطرّ إلى تصوير ما يضمّه الواقع، وهذا أمر مرفوض ضمن مفهوم (الأدب تخييل). ذلك أنّ الرّوائيّ، في العادة، ينتقي من واقع الحياة حالاً معيَّنة. أو يعزل حالاً محدَّدة، يسوق في أثناء عَرْضها على القارئ (الأشخاص، ويُحلِّل الدّوافع، ويُجنِّد الظُّروف والصُّدف كلّها باتّجاه واحد، مما هو مقنع ولكنْ لا مثيل له في الحياة الواقعيّة، لا مثيل له في كثافته وتساوقه وانسجامه وتوارده)[١٧]. وإنّ الحال التي انتقاها الرّوائيّ موجودة في الواقع، ولكنّ وجودها فيه مُشتَّت مُوزَّع غير مكثَّف في اتّجاه واحد يُعبِّر عن شيء محدَّد. وعَمَلُ الرّوائيّ مقتصر على تناول هذه المادّة

وإعادة ترتيبها وتكثيفها ضمن مكان وزمان محدَّدين كي تُعبّر عن رؤياه الخاصّة.

٤- الإقناع:

الإقناع شرط آخر لازب حتّى تُصبح الرّواية تخييلاً فنّيّاً ناجحاً. والإقناع يعني الوصول إلى قناعة القارئ بحدوث ما قرأ عنه، أو باحتمال حدوثه. ولو شعر القارئ أنّ ما يقرؤه لا يُحتَمل حدوثُه لكان هذا الشّعور عنوان إخفاق الرّواية في عملها التّخييليّ. والواضح أنّ الإقناع يعني تأثير المقروء في نفس القارئ (مفعول التّخييل)، وهو ناتج عن قدرة الرّوائيّ على انتقاء الموادّ وتنظيمها وتكثيفها. فإذا أحسن الرّوائيّ ذلك وصل إلى التّأثير في قارئه. وبعبارة أخرى أقول: استطاع إقناعه بالأفكار التي عبّرت عنها رؤيته الخاصّة للحال المنتقاة؛ أي إنّه وصل إلى مشاعر القارئ وأحاسيسه، وهنا يكمن عمل الأدب وخطره.

٥- الرّؤيا:

الرُّؤيا تَصوُّرٌ أخلاقيٌّ، بما في ذلك غير الأخلاقيّ، للحياة. وهي رؤيا أدبيّة (تختلف عن مشروعات الفلاسفة أصحاب المدن الفاضلة، كأفلاطون والفارابي وتوماس مور، بأنّها لا ترتكز على نزوع المفكّر إلى نظام محدَّد للحياة الاجتماعيّة أو الفرديّة)[18]. ويجب أن تكون الرّؤيا الأدبيّة للرّوائيّين العرب جماعيّة (تستمدّ نُسغها من جذورها الضّاربة في أعماق تطلّعات الأمّة إلى تغيير واقعها وتقرير مصيرها). و(إيمان الأديب بأمّته، واستيعابه لطموحها وعذابها، يمليان عليه تلك التّصوُّرات الشّاملة)[19]. والملاحظ أنّ النّاقد صبحي لا يلتزم دائماً باستعمال كلمة (الرّؤيا)، إنّما يستخدم عوضاً منها أحياناً كلمة (موقف)، مع محافظته على دلالتها دون أيّ تغيير فيها. ذلك أنّ الرّؤيا الأدبيّة (الموقف) تصوُّر أخلاقيّ لأيّة قضيّة؛ لأنّه يقوم على التّحبيذ والرّفض؛ أي يترتّب عليه نتائج في حالتي السّلب والإيجاب، (وبما أنّ هذا الموقف يكون قدوة في الأدب خاصّة، فإنّ كلّ الأدب أخلاقيّ سلباً أو إيجاباً. الأدب أخلاقيّ بمعنى أنّه يحملنا على اتّخاذ مواقف من الخيارات القصوى في الحياة)[20]. والموقف بهذا المعنى موصول الأسباب بالإقناع؛ لأنّه (في نهاية التّحليل تضحية بما هو كائن، وتضحية في سبيل ما يجب أن يكون. والإنسان لا يُقدِم على هذه التّضحية المزدوجة إلا بعد استنفاد وسائل الصّبر والاحتمال كلّها، انتظاراً لأن تتغيَّر الأمور من تلقاء ذاتها، أو بعامل خارجيّ يُخفِّف على المرء مقدار التّضحية. وهكذا فإنّ الموقف في حقيقته تطوُّر بطيء في نفس الإنسان من نهاية قصوى إلى نهاية قصوى مغايرة. وهذا يستلزم قلباً تدريجيّاً

وشاملاً لكلّ قيم حياته، وإعادة نظر شاملة بكلّ معطياتها. ولكي يُقنعنا الكاتب بحصول هـذا التّحـوُّل لا بدّ مـن أن يعرضـ أمام القـارئ كلَّ جزئيّة من جزئيّات حياة البطل وهي تتحـوَّل بالتّساوق مع تحوُّل الجزئيّات الأخـرى. وكلّ إهمال لأحد التّفصيلات، أو لأحد التّطـوّرات، يؤدّي إلى سرعة في حسم الموقف، تكون أوّلاً وأخيراً على حساب قدرة النّصّ على إقناع القارئ[٢١].

هذا هو الإطار العـامّ لمفهوم (التّخييل) عنـد النّاقد محيـي الدّين صبحـي. وهو إطـار لا يعرضـه النّاقـد ضمـن النّقاط الخمس التي ذكرتُهـا: (الرّواية عالَم مغاير، تخييلـيّ، انتقائيّ، يُعبِّر عـن رؤيا، ويهدف إلى إقنـاع القارئ بها). ولكـنّ المحلّل قادر علـى استنباطها من مجمـل فعاليّة صبحي النّقديّـة بعد جمعها وتنسيقهـا. والواضح أنّ هذا المفهوم عـن الأدب الرّوائيّ وصفيّ وليس تقويميّاً؛ لأنّـه يُصنِّف الأدب بحسب الاعتبـار الفنّيّ[٢٢]، بحيـث يستطيع المحلّل ملاحظـة النّقاط المختلَـف حولها انطلاقاً منه. فـ(أنا) الشّاعر، مثلاً، هي (أنا) وهميّة دراماتيّة. والشّخصيّـة الرّوائيّة إنّما تتألّف من الجمل التـي تصفهـا، أو التي وضعها الرّوائـيّ علـى لسانها. ليس لهـا ماض أو مستقبل، وليس لها أحيانـاً حياة مستمرّة. والزّمان والمكان في الرّوايـة ليسا نفسيهما في الحيـاة الواقعيّـة[٢٣]. كذلـك الأمر في طريقة رسم الشّخصيّات والحوادث المنتقاة أو الموضوعة. وطرائق إيراد الحوار، وخاتمة الرّوايـة... وباختصار، فـإنّ الاختلاف مع مفهـوم التّخييـل، أو الاتّفاق معـه، يجعل المحلّل للفعاليّة النّقديّة عند النّاقد صبحي يسـير على شفا حفرة. فقـد يميل إلى هذا المفهوم قليـلاً، وقد يختلف معـه اختلافاً كلّيّـاً، ولكنّه سيلاحظ، في الحالات كلّها، أنّ النّاقد صبحـي استخدم مفهوم التّخييل في أثناء نقده الواقعيّة في الرّواية.

ثانياً: النّقاط المنهجيّة

بين نقد الشّعر ونقد الرّواية عند محيي الدّين صبحي فارق كبير. ففي حين يستطيع المحلّل وَضْع يده بسهولة على منهج صبحي في نقد الشّعـر[٢٤]، فإنّه سيخفـق، أو يكاد يخفق، إذا ما رغـب في البحث عن منهجه في نقد الرّواية. وقد صرَّح صبحي نفسه في مقدّمة كتابه (عوالم من التّخييل) أنّه كتب في نقد الرّواية بروح الهواية لا الاحتراف. وهذا نصُّ كلامه: (إنّني أكتب نقد الشّعر بروح من الاحتراف وإنجاز عمل ثقافيّ واع يقوم على تأسيس قيم أرى أنّها أصلح للبقاء في الشّعر، ولإبقاء الشّعر، مـن غيرها. على حين أنّني أقرأ الرّواية والقصّة القصيرة بروح الهواية والاستمتاع، ولا أكتب إلا عمّا يستهويني من

الرّوائع، على الرّغم من معرفتي التّامّة بأنّ الرّواية هي الفنّ المسيطر على فنون القرن العشرين[٢٥]. على أنّ هذا التّصريح لا يُضلّلنا؛ لأنّه صادق في حدود كتاب (عوالم من التّخييل)، وفي حدود المرحلة الزّمنيّة التي دُوِّن فيها. في حين يكمن وراء دراسات صبحي النّقديّة، بعد هذا الكتاب، موقف فكريّ معيَّن، وآخر فنّيّ، يستند إلى التّخييل. وإذا كانت روايات الطّيّب صالح وتوفيق الحكيم وليلى بعلبكي ونيكوس كازانتزاكي وسيمون دي بوفوار وغراهام غرين، هي الرّوائع التي (استهوت) صبحي فنقدها في كتابه (عوالم من التّخييل)، فإنّ دراساته بعد ذلك حللّت روايات يبدو من سياق حديثه عنها أنّها ليست من الرّوائع في شيء، وأنّه غير معجَب بها. ولو رحتُ أبحث عن مسوّغ نقده لها لما عثرتُ على شيء غير استخدامه لها في التّعبير عن موقفه الفكريّ والفنّيّ. والأمر نفسه يشير، من جانب آخر، إلى أنّ محيي الدّين صبحي لم يبق طويلاً متشبّثاً بنصّ تصريحه السّابق، وإنْ كانت هناك دلالات كثيرة على استمرار شغفه بنقد الشّعر.

أعتقد أنّ محيي الدّين صبحي يملك موقفاً فكريّاً من الرّواية العربيّة عموماً، والواقعيّة خصوصاً. وقد جهد في التّعبير عن هذا الموقف استناداً إلى نقطة محدّدة، هي التّخييل. وسأحاول الحديث عن هذا الأمر انطلاقاً من عنوان محدَّد رغب فيه صبحي، وهو (ضدّ الواقعيّة). بيد أنّ حُكْمي بعدم توافر منهج نقديّ محدَّد في نقد الرّواية عند صبحي، لا ينفي اعتقادي بتوافر نقاط منهجيّة استخدمها صبحي في تحليلاته المعبِّرة عن موقفه؛ وهي نقاط جعلتْ من تحليلاته نقداً، وسلكت صاحبها في عداد نقّاد الرّواية. والظّنُّ، في حدود ما أرى، أنّ النّقاط المنهجيّة في النّقد الرّوائيّ عند صبحي، هي:

١- التّحليل والتّفسير:

لا تخطئ عين المحلّل عناية صبحي بتحليل الرّواية وتفسيرها. فهو يقف عند الشّخصيّات الرّوائيّة ليفسِّر من خلالها الحوادث الرّوائيّة، أو يفعل عكس ذلك. ففي نقده رواية (بستان الكرز) لقمر الكيلاني[٢٦]، مثلاً، حلّل شخصيّة سونيا فناديا فالأب فرياض فالأمّ، ثمّ فسَّر شخصيّة رياض فناديا فسونيا، وخلص بعد ذلك إلى تفسير عامّ للرّواية. بمعنى أنّه حلّل الشّخصيّات أوّلاً، ثمّ فسّرها بعد ذلك، دون أن يتقيّد بترتيب معيَّن. وهو خلال تحليله الشّخصيّات وتفسيرها يوضّح الحوادث الرّوائيّة المرتبطة بها. ولكنّك تراه في نقد رواية أخرى يخالف ذلك. ففي نقده رواية

(ألف ليلة وليلتان) لهاني الرّاهب[٢٧]، وقف أوّلاً عند كلّيّة حضور الرّوائيّ ومعرفته، ثمّ حَكَم على الجانب المعرفيّ عند الرّاهب، وعلى مضمون الرّواية وشخصيّاتها، وعليها كلّها بعد ذلك؛ ثمّ انتقل إلى تحليل الشّخصيّات، فمناقشة الرّاهب في قضيّة الرّيف والمدينة، فتفسير الشّخصيّات والحكم النّقديّ عليها وعلى الرّواية كلّها.

هذا يعني عندي أنّ النّاقد صبحي لا يتقيّد بمنهج محدّد في التّحليل والتّفسير، إنّما يتناول الرّواية من الزّاوية التي يراها بارزة تستحقّ المناقشة. وهو في ذلك لا يحرص على التّقليد النّقديّ المتّبع في المنهج التّفسيريّ، أو لدى النّقّاد الذين يتجاوزون هذا المنهج. فهؤلاء يُحلّلون حوادث الرّواية وشخصيّاتها أوّلاً ثمّ يُفسّرونها ويحكمون عليها، في حين يتداخل هذا كلّه عند محيي الدّين صبحي حتّى ليبدو انطباعيّاً في تناول التّحليل والتّفسير. وعلى الرّغم من ذلك كلّه فإنّه حريص على أن يُكمِل تفسيره من خلال التّحليل، بحيث يكون التّفسير عنده عمليّة تحليليّة، وهذا ما يجعل نقده بعضاً من الدّراسة الفنّيّة لطبيعة العمل الرّوائيّ[٢٨]. ذلك أنّ الحُكم على العمل الأدبيّ لا بدّ له من الوقوف عند (الإنسان والواقعة في النّصّ)؛ لأنّ هذا التّوقّف هو المرحلة الأولى[٢٩] في التّحليل الفنّيّ، وإنْ لم يكن المرحلة الوحيدة فيه.

٢- حُكْمُ القيمة:

يصعب العثور على تحليل وتفسير لدى محيي الدّين صبحي غير متبوعين بحُكم قيمة؛ لأنّ عنايته بحُكم القيمة واضحة جدّاً في نقده كلّه. وهو، بذلك، يجاوز النّقص في المنهج التّفسيريّ، ويُعرب عن وعيه بأهمّيّة حكم القيمة في العمليّة النّقديّة. قال في أثناء نقده رواية (الياقوتي) لعبد النّبي حجازيّ[٣٠]: (الموضوع هو الشّخصيّة، والشّخصيّة هي الموضوع. هذا التّلبُّس، أو المماهاة، تطابق الماهيّتين بين الذّات والموضوع أوّل امتياز يحسب للمؤلّف). وقال في نقده رواية (وردة الصّباح) لعادل أبو شنب[٣١]: (إنّ الرّواية فازت بموضوعيّتين؛ موضوعيّة السّرد الرّوائيّ، وموضوعيّة التّذكّر الاسترجاعيّ الخالي من المشاعر الكثيرة التي ترافق الحادث الشّخصيّ إبّان وقوعه. وقد أفلح المؤلّف بالفصل بين الذّكريات الشّخصيّة وبين الحوادث الاجتماعيّة، فجاءت الرّواية حكاية ذاتيّة عن مغامرات أسعد مع سلمى، وكفاحه للعيش في المدينة، مثلما جاءت رواية عن قسوة الصّراع الاجتماعيّ بين المستغِلّين والمستغَلّين). وربّما عثر المحلّل عند النّاقد صبحي على حكم قيمة شامل لا يخصّ رواية معيّنة، إنّما يشمل الرّواية العربيّة كلّها[٣٢]، كالحكم الآتي: (الشّخصيّة الرّوائيّة العربيّة سهلة الانقياد، سريعة التّقلّب، ليّنة العريكة،

سواء في الأمور الشّخصيّة أو العامّة. وبذلك يتحوَّل التّغيُّر المرصود في الشّخصيّة من انقلاب المواقف إلى تقلُّبات النّزْوة. والفَرْق بين الأولى والثّانية أنّ انقلاب المواقف عمل شامل تتغيَّر بموجبه الشّخصيّة في كامل معالمها ونظرتها إلى العالم. أمّا في تقلُّبات النّزْوة فإنّ الشّخصيّة تبقى على حالها، ولو أنّها تفعل في غدٍ نقيض ما فعلته اليوم، أو هي قابلة لذلك بحكم هشاشة تكوينها وسطحيّة محاكمتها للأمور).

لا تُعبِّر النّماذج الثّلاثة المذكورة بدقّة عن طبيعة حُكْم القيمة عند محيي الدّين صبحي، ولكنّها صالحة، على أيّة حال، لمعرفة طبيعة القيمة الأدبيّة عنده. فالحكم القيميّ على رواية (الياقوتيّ)، وعلى الرّواية العربيّة، انصرف إلى المضمون، في حين انصرف حكم القيمة على رواية (وردة الصّباح) إلى الشّكل (السّرد الرّوائيّ، التّذكُّر الاسترجاعيّ). بيد أنّ هذه الأحكام الثّلاثة جزئيّة؛ لأنّها ليست الوحيدة في الدّراسات النّقديّة التي استُلَّتْ منها. ولهذا السّبب آثرتُ ذِكْرَ أحكام القيمة كلّها في مثال رابع؛ كي يكون حديثي عن طبيعة أحكام القيمة الأدبيّة عند النّاقد صبحي أكثر دقّة. وقد اخترتُ نَقْد صبحي رواية (بستان الكرز)[٣٣]، فلاحظتُ أنّ أحكام القيمة في هذا النّقد انصرفتْ إلى المضمون والشّكل معاً. فقد ذكر محيي الدّين صبحي في المضمون: هدنة سونيا الفرديّة قياساً إلى مآسي الحرب وويلاتها، وما تضمّه الرّواية من تفكُّك الولاءات وتنقُّلها بين الجماعات، وتوظيف الشّخصيّات الثّانويّة. وذكر في الشّكل: البنية الرّوائيّة المقفلة، والسّاردة العالِمة ذات الحضور الكلّيّ والإدراك الشّامل. والواضح أنّ المثال الرّابع لا يختلف في دلالته العامّة عمّا ورد في النّماذج الثّلاثة السّابقة. أي إنّ النّماذج الأربعة تشير إلى أنّ حُكْم القيمة عند النّاقد صبحي ينصرف إلى المضمون والشّكل دائماً. وهذا شيء بديهيّ؛ لأنّه ليست هناك أحكام قيمة تخرج عن هذين الأمرين: المضمون (الجانب الأخلاقيّ)، والشّكل (الجانب الجماليّ)، وهذا يعني أنّ محيي الدّين صبحي يعي طبيعة القيمة الأدبيّة، وهذا الوعي أمر إيجابيّ يُضاف إلى نقاطه المنهجيّة، ولكنّه لا يميزه من النّقّاد الآخرين، لأنّ النّقّاد كلّهم ينصرفون إلى المضمون والشّكل، أو إلى أحدهما دون الآخر. بيد أنّ هدفي لا يكمن في هذا الأمر، إنّما يكمن في تحديد طبيعة حكم القيمة عنده، إذ إنّه يحكم على القيمتين الأخلاقيّة والجماليّة، ولكنّ حُكمه:

أ- يُعْنَى عناية كبيرة بالمضمون. فهو يُحلِّل الحوادث والشّخصيّات، ويُوضِّح الأفكار وينقدها، ويربط بين الجزئيّات الرّوائيّة،

ويسعى إلى تحديد صلة الأفكار بالواقع الخارجيّ، وما إلى ذلك. صحيح أنّه لا يُقدّم الأمور السّابقة كلّها مجتمعةً في نقد أيّة رواية، إنّما يكتفي ببعضها دون بعض في نقد هذه الرّواية أو تلك، أو بأطياف منها في هذا النّقد أو ذاك، ولكنّ نقده الدّائر غالباً في فلك المضمون يدلّ على أنّ فلسفته النّقديّة عقليّة، تعتمد الأفكار المجرّدة في الرّواية معياراً للحكم على قيمتها الأدبيّة.

ب- يُعْنَى عناية ضئيلة بالشّكل الرّوائيّ. فهو يتحدّث عن البنية الرّوائيّة، والحوار، والسّرد، والضّمائر، وحياد الرّوائيّ وتدخّله، وطرائق رسم الشّخصيّات، وترتيب الحوادث، وما إلى ذلك. بيد أنّه لا يلتفت إلى هذه الأمور مجتمعةً في نقده لأيّة رواية. فقد يتحدّث عن بعضها في نقده هذه الرّواية، ويتحدّث عن بعض آخر في نقده رواية أخرى. وهذا يعني أنّه لا ينقد مفهوم البنية في الشّكل الرّوائيّ، ولا يتساءل عن الأسلوب اللّغويّ الذي عبّرت الرّواية بوساطته عن مضمونها. ومن ثَمّ لم تتسم فلسفته هنا بالمعيار الفنّيّ كما اتّسمت هناك بالمعيار العقليّ. إذ المعروف أنّ عظمة الرّواية لا تُستَمَدّ من أفكارها المجرّدة، إنّما تُستَمَدّ من مضمونها وشكلها معاً؛ أي منها كلّها. وإذا لم يسأل ناقد الرّواية نفسه: كيف تحقّقت الفكرة تحقّقاً فنّيّاً، فإنّ حكمه القيميّ العامّ على الرّواية يبقى ناقصاً؛ لأنّ المنحى الاجتماعيّ لا يستغني عن المنحى الجماليّ، وليس في الإمكان الاكتفاء بأحدهما من دون الآخر، بل ليس في الإمكان الاكتفاء بالحكم من دون تعليل مقنع له [٣٤].

٣- التّذوّق:

ينطلق النّاقد، أيّ ناقد، من تذوّقه الخاصّ للنّصّ، ولكنّه لا يكتفي به كما يفعل المتذوّق العاديّ، إنّما يجهد في تعليل تذوّقه. وهذا الجهد هو الذي يميز فعاليّته النّقديّة من فعاليّة القارئ العاديّ. ولانعثر، في حال محيي الدّين صبحي، على مخالفة لهذا الاتّجاه العامّ. فهو يعتمد كثيراً، إنْ لم أقل: دائماً، على تذوّقه الخاصّ للنّصّ، ويُؤسّس قاعدة في ذلك، هي: التّذوّق يُغني فيه القليل عن الكثير[٣٥]. والملاحظ أنّ قاعدة صبحي: (قليل التّذوّق يغني عن كثيره في نقد الرّواية)، تناقض قاعدة التّذوّق في نقده الشّعر. ففي الشّعر يُعَدّ التّذوّق عند صبحي موقفاً كما هي حاله في كتابه (الكون الشّعريّ عند نزار قبّاني). ولابأس، هنا، من توضيح موقف المتذوّق عند صبحي في أثناء نقده شعر نزار قبّاني؛ لأنّ هذا التّوضيح يخدمنا في الحديث عن التّذوّق الرّوائيّ عنده. ذلك أنّه اقترح موقف المتذوّق[٣٦] الذي يُشرك حواسّه وفكره وملكاته في

كشف الجوانب الجماليّة لكلّ ما يقع تحت إدراكه، أو في إعادة تشكيلها لتقريب اللّحظة الرّاهنة، أو في تزيينها. والتّذوّق عنده ليس عمليّة جماليّة فحسب، إنّما هو موقف من العالَم أيضاً. وهذا الموقف هو موقف نزار قبّاني أساساً، رأى صبحي أن يستعيره منه؛ أي أن يستعير عيني نزار قبّاني ليرى بهما الجوانب الجماليّة للأشياء. ويُضيف صبحي: إنّ هذه الاستعارة تُفسِّر شعر الشّاعر خير تفسير، وتساعد على اكتساب ملكة الإحساس بجمال الأشياء، تبعاً لخلوّ شعر نزار قبّاني من المضمون، وامتلائه بالأشياء. بيد أنّ النّاقد صبحي لم يترك منهجه طليقاً، إنّما راح يُقيِّده بالاعتماد على تحليل ريتشاردز للقصيدة، مع تحوير فيها يلائم طبيعة الشّعر العربيّ. وقد أعلن، في أثناء تحديده منهجه المقترح، تمسّكه بالنّصوص الشّعريّة، وابتعاده عن التّنبُّؤ ما أمكنه ذلك. ووضّح رغبته في أن يكون النّصّ دليل النّاقد ومرشده، ولكنّ هذا النّاقد يجد نفسه مضطراً إلى الاستعانة بقدر من التّنبُّؤ كي يستطيع تفسير مستقبل الشّاعر كما فسّر ماضيه من قبل.

هذا الحديث الموجز عن موقف المتذوّق يُوضّح دون لبس أنّ التّذوّق، وهو منهج عند صبحي في نقد الشّعر، يقوم على الأركان الآتية:

- اشتراك الحواسّ والفكر والملكات في كشف الجوانب الجماليّة، وفي إعادة تشكيلها.
- التّذوّق ليس عمليّة جماليّة فحسب، إنّما هو موقف من العالَم أيضاً.
- انسجام الموقف النّقديّ مع الموقف الشّعريّ.
- الانطلاق من النّصّ، والاستعانة بقدْرٍ من التّنبُّؤ.

من الواضح، بعد ذلك، أنّ الاعتماد الكبير على التّذوّق في أثناء نقد الشّعر يقابله الاعتماد على القليل من التّذوّق في أثناء نقد الرّواية. والسّبب في ذلك هو اختلاف الشّعر عن الرّواية. فالنّاقد، حسب منهج صبحي، يجور على الشّعر إذا حلّل مضمونه، وخصوصاً شعر نزار قبّاني. أمّا الرّواية فنثر مضمونها لا يجور عليها، إنّما يوضّحها أمام القارئ، ويُعينه على فهم جزئيّاتها ومساربها. ثمّ إنّ موقف الشّاعر هو تذوّقه الخاصّ للعالَم، في حين أنّ موقف الرّوائيّ هو رؤياه للعالَم، وهذه الرّؤيا، الموقف، تنبع من مضمون الرّواية وشكلها الفنّيّ. وأخيراً، فناقد الشّعر مشغول بتفسير تذوّق الشّاعر للعالَم، في حين أنّ ناقد الرّواية مشغول بتعليل تذوّقه (إعجابه أو سُخْطه، جمال نقطة أو قبحها ...).

لهذا كلّه أسّس محيي الدّين صبحي قاعدته النّقديّة القائلة: إنّ التّذوّق يُغني فيه القليل عن الكثير. وعُني دائماً بقاعدة الانطلاق من تذوُّقه الخاصّ في أثناء حكمه على الرّواية، واعتماده في أثناء تعليله تذوُّقه على حواسّه وملكته وفكره، بغية الكشف عن جوانب الرّواية، وإنْ كان اعتماده على فكره أوضح بكثير من اعتماده على ملكته وحواسّه. وهذا واضح من مقارنته الرّواية التي يدرسها بغيرها من الرّوايات العالميّة والعربيّة التي اتّفق على شهرتها وجودتها.

ففي كتابه (البطل في مأزق) وحده أقام مقارنات مع الرّوائيّين والرّوايات الآتية أسماؤهم: غريغوري بطل رواية (المسخ) لكافكا، أبطال رواية (أسرة برودنبرك) لتوماس مان، رواية (كوابيس بيروت) لغادة السّمّان، رواية (الوضع البشريّ) لمالرو، رواية (سنّ الرّشد) لجان بول سارتر، رواية (عناقيد الغضب) لجون شتاينبك، رواية (العلاقات الخطرة) لكاتب فرنسي، فضلاً عن الرّوائيّين: وليم فولكنر، أرسكين كالدويل، ألبرتو مورافيا، لورنس داريل، هنري ميلر. صحيح أنّ المقارنات في الكتاب كانت مجرّد إشارات ثقافيّة، ولكنّها إشارات مستخدَمَة لتعليل التّذوّق عن طريق مقارنة ما في الرّواية العربيّة المنقودة بما في غيرها من الرّوايات الأجنبيّة.

باختصار، فإنّ تذوُّق محيي الدّين صبحي اعتمد على موهبته الخاصّة في نَقْل ما تذوَّقه من المنحى الشّخصيّ الصِّرف إلى المنحى العامّ، وعلى مدى إقناع الرّواية وإمتاعها. غير أنّ تذوُّقه الشّخصيّ لم ينطلق من تقديره العلاقة بين الشّكل والمضمون، أو ما تُقدِّمه التّجربة الرّوائيّة لصالح الإنسان، ومن ثَمَّ بقي ضابط التّذوّق عنده مقصوراً على موهبته ومعرفته، وعلى قدرة الرّواية نفسها على إقناع القارئ وإمتاعه.

أرغب، قبل الفراغ من تحليل التّخييل والمنهج عند النّاقد صبحي، في الإشارة إلى بعض الأمور النّقديّة التي أكّدها في غالبيّة دراساته التّطبيقيّة. فقد التفت، في الأسلوب، إلى شوائب السّرد الواقعيّ، وخصوصاً الجمل الوصفيّة، والعبارات التّوجيهيّة، والتّعالي والتّعالم[٣٧]، وقضيّة الرّاوي العالم الذي تسع معرفته كلّ شيء في الرّواية[٣٨]، فضلاً عن الاستغراق اللّفظيّ بضمير المتكلّم بحيث أصبحت المشاهد الرّوائيّة نسخة متقاربة، أو متطابقة، من وجهة نظر واحدة، أو انفعال واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل طَوال الرّواية. أمّا إيجابيّات الأسلوب فقد عُني صبحي بالسّرد الموضوعيّ خصوصاً؛ لأنّه سرد يسمح بحرّيّة التّنقّل بين المشاهد الرّوائيّة، وبتقديم تصوير خارجيّ موضوعيّ

محايد، وبإضاءة داخليّة مماثلة، وبموضوعيّة في التّذكّر الاسترجاعيّ[39].

أمّا الشّخصيّة الرّوائيّة فقد لقيت من صبحي عناية واضحة. ومن أبرز ما ذكره عن سلبيّاتها تكليف الرّوائيّ شخصيّاته بمهمّة ثابتة، ومنحها صفات نفسيّة لا تتغيّر[40]. كما أخذ عليه التّجريد الذّهنيّ في رسم شخصيّاته، وحرصه على أن يكون سلوكها الرّوائيّ مطابقاً لطبقته[41]. والواضح أنّ النّاقد صبحي ميّال إلى أنّ الصّفة الميتافيزيقيّة للشّخصيّات الرّوائيّة تتحدّد باختياراتها في مواقف الخير والشّرّ، وبقدرتها على تجاوز ظروفها إلى وَضْع تكون فيه أكثر إنسانيّة، أو أكبر ممّا هي عليه في واقعها، أو أكبر ممّا تأمل، إنْ خيراً وإنْ شرّاً[42]. تُضاف إلى ذلك تلك الشّخصيّات التي تترجّح بين أن تكون مستقلّة تتمتّع بمزاج وطموح ورغبات خاصّة بها وحدها، وبين أن تفتقر إلى العمق الفكريّ والقلق الرّوحيّ، وإلى القدرة على تحليل المواقف الخاصّة وطرائق بنائها في الظّروف الرّوائيّة المختلفة. وعلى الرّغم من أنّ هناك إمكانيّة لذكر ملاحظات نقديّة أخرى توافرت في الدّراسات النّقديّة التّطبيقيّة عند صبحي، فإنّ ما ذكرته كافٍ في الدّلالة العامّة على اهتمامات صبحي في حقلي الأسلوب والشّخصيّة الرّوائيّة.

الإحالات

1- ولد محيي الدين صبحي، واسمه الكامل: محيي الدين صبحي محمد العَجّان، في دمشق عام ١٩٣٥م، وتوفي عام ٢٠٠٣م. نال الإجازة في اللغة العربية من جامعة دمشق عام ١٩٥٧م، ودبلوم التّربية من الجامعة نفسها عام ١٩٥٩م، والماجستير من الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٧٩م، والدكتوراه من الجامعة الأمريكيّة نفسها. عمل محرّراً ثقافياً، ورئيساً لتحرير عدد من المجلات الثقافة، منها المعرفة السورية. له عدد من الكتب النقدية، منها: الكون الشعري عند نزار قبّاني، نظرية النقد العربي. وله أيضاً عدد من الكتب المترجمة، منها: نظرية الأدب، النقد الأدبي تاريخ موجز.

2- صدرت ترجمة محيي الدين صبحي كتاب (نظرية الأدب) لأوستن وارين ورينيه ويليك، ومراجعة الدكتور حسام الخطيب، ضمن منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في دمشق عام ١٩٧٢م. وقد أشار محيي الدّين صبحي في مقدمة كتابه (عوالم من التّخييل)، الصادر عن وزارة الثقافة السورية عام ١٩٧٤م (ص ٨) إلى أنّه كان يُترجم كتاب (نظرية الأدب) عام ١٩٧٠م.

3- سمعتُ هذا التّقويم الوصفي لكتاب (نظرية الأدب) من الدكتور حسام الخطيب إثر زيارة له إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

4- لاحظتُ أنّ مجموعة من النقاد العرب اعتمدت على هذا الكتاب دون أن تشير إليه. ولعل الدكتور عز الدين

إسـماعيل واحد من الذين اعتمدوا على هذا الكتاب اعتماداً رئيسـاً في نهاية خمسينيّات القرن العشرين، ولكنّــه كان أميناً فنصّ على ذلــك في كتابه: الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٦، ١٩٧٦م. وقد صـدرت الطبعة الأولى من كتاب عز الدين إسـماعيل عام ١٩٥٥م. انظر الفصـل الأوّل (نظرية الأدب)، وقارنه بالفصل الثاني عشر من كتاب أوستن وارين ورينيه ويليك (نظرية الأدب)، المعنون بكيف يوجد عمل أدبي ذو طبيعة فنية، الترجمة العربية، ص ١٨٣ .

٥- أوستن وارين ورينيه ويليك: نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبحي، ص ٢٧ .

٦- محيي الدين صبحي (د): مطارحات في فن القول، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ١٩٧٨م.

٧- محيـي الدين صـبحي (د): البطل في مأزق، دراسـة في التخييـل العربي، اتحاد الكتّاب العرب، دمشـق، ١٩٧٩م.

٨- محيي الدين صبحي (د): دراسات تحليلية في الشعر العربي المعاصر، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٢م.

٩- محيي الدين صبحي (د): الكون الشعري عند نزار قبّاني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧م.

١٠- المرجع السابق، ص١٥٢، ١٥٣ .

١١- المرجع السابق، ص١٥٤ .

١٢- محيي الدين صـبحي (د): عوالم من التخييل، ص ٨. وقد نقضـت وداد سـكاكيني كلام صبحي في كتابها شوك في الحصيد، دمشق، ١٩٨١م، ص ١٨٠، ١٨١، ونصّت على أنّ أحمد الشايب، كان، منذ عام ١٩٣٩م، في كتابه (الأسلوب) سبّاقاً إلى استعمال كلمة (تخييل).

١٣- العبارة لبو مغارتن، اسـتخدمها محيي الدين صـبحي كثيراً بعد أن اسـتمدّها من كتاب (مقالة في النقد) لغراهام هو، الذي ترجمه عام ١٩٧٣م، وصـدر ضـمن منشـورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في دمشق.

١٤- محيي الدين صبحي (د): عوالم من التخييل، ص٥ .

١٥- محيي الدين صبحي (د): هل تنتهي الرواية الواقعية في الثمانينات، ضمن كتاب: بحوث المؤتمر العام الثاني عشر للاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب، دمشق، ١٩٧٩م، ٢/ ٩٢ .

١٦- محيي الدين صبحي (د): عوالم من التخييل، ص ٦ .

١٧- المرجع السابق نفسه.

١٨- محيي الدين صـبحي (د): (سـيزيف العربي يمشـي على محيط الدّائرة)، مجلة قضايا عربية، س٧، ع٤، كانون الثاني/يناير، ١٩٨٠م، ص ٢٤٣ . و: محيي الدين صبحي (د): دراسات ضد الواقعية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ص ١٠٣ .

١٩- محيي الدين صـبحي (د): (سـيزيف العربي يمشـي على محيط الدّائرة)، مجلة قضايا عربية، س٧، ع٤، كانون الثاني/يناير، ١٩٨٠م، ص ٢٤٣، ٢٤٤ .

٢٠- محيي الدين صبحي (د): هل تنتهي الرواية الواقعية في الثمانينات، ضمن كتاب: بحوث المؤتمر العام الثاني عشر للاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب، دمشق، ١٩٧٩، ٢/ ٩٥ .

٢١- المرجع السابق، ٢/ ٩٦.

٢٢- أوستن وارين ورينيه ويليك: نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبحي، ص ٢٧.
٢٣- المرجع السابق، ص ٢٦، ٢٧.
٢٤- انظر عناصر منهج صبحي في نقد الشعر في: الكون الشعري عند نزار قباني، ص ١٥٢ وما بعد.
٢٥- محيي الدين صبحي (د): عوالم من التخييل، ص ٧.
٢٦- محيي الدين صبحي (د): البطل في مأزق، ص ٥٣ وما بعد.
٢٧- المرجع السابق، ص ٩٧ وما بعد.
٢٨- انظر حول هذه النقطة: عز الدين إسماعيل (د): الأدب وفنونه، ص ٧١.
٢٩- انظر المراحل كلها في المرجع السابق، ص ٨١، ٨٢، ٨٣، ولاحظ أنَّ المؤلف دعاها الأصول الموضوعية العامة التي يتقيد بها الناقد في طريقه إلى الحكم على العمل الأدبي، وأنه جعلها متكاملة، لا تنفصل مرحلة فيها عن أخرى.
٣٠- محيي الدين صبحي (د): البطل في مأزق، ص ٨٢.
٣١- المرجع السابق، ص ١٦١.
٣٢- محيي الدين صبحي (د): هل تنتهي الرواية الواقعية في الثمانينات، ضمن كتاب: بحوث المؤتمر العام الثاني عشر للاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب، دمشق، ١٩٧٩م، ٢/٩٦، ٩٧.
٣٣- محيي الدين صبحي (د): البطل في مأزق، ص ٦٨، ٦٩.
٣٤- محمد غنيمي هلال (د): النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة/ دار العودة، بيروت، ١٩٧٣م، ص ١٢.
٣٥- محيي الدين صبحي (د): البطل في مأزق، ص ٧٦.
٣٦- سمر روحي الفيصل: (موقف المتذوّق في الكون الشعري عند نزار قبّاني)، مجلة أفكار، عمّان، ع ٣٩، آذار/ مارس، ١٩٧٨م، ص ١٦٥ وما بعد.
٣٧- محيي الدين صبحي (د): البطل في مأزق، ص ٨١.
٣٨- المرجع السابق، ص ٦٨ و٩٨.
٣٩- المرجع السابق، ص ١٣٧، ١٣٨، ١٦١.
٤٠- المرجع السابق، ص ١٠٤.
٤١- المرجع السابق، ص ١٢٢.
٤٢- المرجع السابق، ص ١٤٤.

مخزون تراثي ضخم يسهم في نهوضنا الثقافي

د. خير الدين عبد الرحمن ✪

من أشد ما تحتاج إليه أي أمة في طور استعادة التوازن والتأسيس للنهوض والتنمية الشاملة هو وعي الذات من خلال دراستها وفهمها ونقدها وتعزيز انتمائها واكتشاف قوانين تطورها التاريخية والمجتمعية في السياق العام لقوانين التطور الإنساني، شرطاً لبناء الحاضر والتخطيط والإعداد للمستقبل وتصويب المسار. بعد ذلك، أو بالتوازي معه، تستمر عملية دائمة لوعي الآخر، أو معرفته جيداً، شرطاً للتعامل معه، إيجاباً أو سلباً.

في هذا كان خطاب سقراط لسيبيادوس بقوله: «إذا كان للنفس أن تعرف ذاتها يجب أن تنظر في نفس الغريب والعدو». أمَّا الاعتماد على آخر وتبني رؤيته لنا، أو الاتكاء إلى تجربته في تشكيل وعينا بالذات، فخطأ كبير وتواكل مدمّر. تكمن هنا بالضبط الحاجة الملحة إلى عملية النقد الذاتي لتفسير فشل بأمتنا في استعادة وحدتها، والنهوض من كبواتها، ومعالجة وهنها، وتلافي أسباب هزائمها المتكررة أمام الغزاة والمحتلين، وتحقيق تنميتها الاجتماعية والاقتصادية والعلمية. كما تبرز هنا أهمية العملية المعقدة

✪ أديب وباحث ودبلوماسي سابق.

لتحويل المعلومة إلى معرفة، أو إدراك، ففي الإنسان، فرداً ومجتمعات، قدرات استثنائية مختلفة كامنة، قدرات لا يتاح استخدامها سوى لقليل من الناس. لكن تعطيل قدرات هائلة للإنسان، فرداً وجماعة ومجتمعاً، ظاهرة مستشرية في مجتمعاتنا نتيجة الجهل بها أو التربية الفردية والجمعية التي تحض على التواكل والتهرب من تحمل المسؤولية والدعة والنزوع إلى السهل من دون اكتراث بصوابه والخضوع لقمع سلطوي على نحو يغيب إرادة الأمة ويلغي تفكيرها، إنَّ دور تربية الأطفال بالذات في هذا الصدد هائل التأثير فهو الذي يقرر نوع المستقبل ومصير الأمة إلى حد بعيد.

لم يعد سراً أنَّ الكثير مما تعرفه أمتنا عن نفسها، وعن سواها أيضاً، هو إلى حد بعيد، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، ما أرادت لنا أوروبة أن نعرفه. ينطبق هذا حتى على معرفة قطاعات واسعة جداً من أبناء أمتنا وبناتها بعقيدتنا وفقهها وتاريخنا وتراثنا وثرواتنا وقدراتنا، مما يشكل فضائح قاسية تكاد تلامس تخوم الكارثة أحياناً! إنَّ الكثير مما هو في مناهجنا التعليمية وفي متناول أيدي طالبي المعرفة هو نتاج جهد وتحقيق وصياغة. وفي أحيان كثيرة نتيجة تلاعب وتشويه مستشرقين ارتبط معظمهم أصلاً بأجهزة بلادهم الاستخباراتية والتزموا بتوفير المعلومات لها وبتهيئة أوضاعنا لقدوم جيوش الغزو والاحتلال وشركات ومؤسسات أجنبية. شهدنا مئات المغرضين أو الجهلة أو أنصاف الأميين من أوروبيين وأمريكيين يعبثون في شؤوننا المجتمعية والفكرية والتاريخية والفقهية والتراثية، ووجدوا فينا من يتعامل معهم ويقدمهم وكأنهم خبراء ومستشارون في شؤوننا.

وهكذا رحنا نأخذ عنهم باطمئنان في غير محله، وتبجيل لا يستحقون منه شيئاً. لا ننكر حالات نبيلة قليلة لباحثين أجانب كانت دوافعهم مختلفة في دراسة أحوالنا وتراثنا، لكن البراءة والموضوعية ظلّتا عملة نادرة في هذا السياق، فأغلب الحالات مبرمجة ومنطلقة من قاعدة أغراض خبيثة وأهواء وأحقاد.

نأخذ أنموذجاً على سبيل المثال حالة الكولونيل الهولندي (سنوك هور) الذي لا يزال يجد مريدين وتابعين كثر في صفوف مثقفينا والعامة على حد سواء، على الرغم من أنه قد مارس تخريباً فكرياً وقيمياً هائلاً فينا. درس سنوك هور الإسلام، وتظاهر باعتناقه وتغيير اسمه إلى (عبد الغفار)، ودخل مكة المكرمة سنة ١٨٨٤ ليهدم الإسلام من الداخل. وقد أعد بعد سنوات دراسة رفعها إلى الحكومة الهولندية خلصت إلى القول بأن استئصال الإسلام

بعد وقف انتشاره لن يتم إلا بتحقيق هدفين: أولهما نشر التشكيك بالقرآن في صفوف المسلمين وهز ثقتهم بصحته ومن ثم ضعضعة إيمانهم به، وثانيهما تجويف وإفشال أي محاولة نهوض إسلامي ومنع أي عودة جمعية للالتزام بتعاليم الإسلام تتجاوز شكليات الطقوس وقشور الانتماء الشكلي.

لقد شارك سنوك هور فيما بعد بالإدارة الاستعمارية الهولندية لإندونيسيا، حيث قادَ مجازر دموية عدة ضد أهلها المسلمين. تمت إحدى أبرز تلك المجازر في إقليم أتشيه وتسبب في مقتل مئة ألف قتيل مسلم وجرح نحو مليون[1].

هناك حالات أوروبية متفاوتة، كثير منها ملتبس، وأخرى حمّالة أوجه، وسواها مقبولة ومشكورة، من ماسينيون إلى جاك بيرك مروراً بهاملتون جيب. لكننا في كل الأحوال أجدر بدراسة عقيدتنا وفقهها وتاريخنا وتراثنا وأدبنا، خاصة بعدما افتضحت مخاطر حالات تخريبية كثيرة سافرة الحقد لا تقف عند سنوك هور ذاك وبرنارد لويس فحسب، حالات نشرت في صفوفنا الإفساد والشكوك والتزييف، ومهدت للغزاة والمحتلين والمغتصبين. إنَّ التفاعل الثقافي مطلوب ومرغوب، لكنه لا يعني أبداً الدعة وترك أمر اكتشاف تراثنا ودراسته وتأويله للأجانب. «إنَّ آداب الأمم العريقة لا يمكن أن تتطور إلا من داخلها، أمَّا التأثيرات الأجنبية فلا يمكن أن تكون فعَّالة إلا بمقدار انصهارها وتمثلها في الأدب الأصلي..»[2]، مما يحتّم علينا تحمل مسؤولياتنا كاملة ومضاعفة الحذر والكف عن التواكل والدعة.

لقد جرى تقديم الكثير من تاريخنا وتراثنا لنا بطريقة وصياغات امتزج بها الهوى والاجتزاء والتزييف والمغالاة، حتى بات تلقي معظم أطفالنا سلبياً إلى حد بعيد لكثير مما زعم أنه تاريخنا. فما إن يكبر الطفل قليلاً حتى يبدأ يلمس ويدرك الانقطاعات بين ما قد تمَّ تلقينه له وما يتلاحق من حوله على أرض الواقع. وبهذا تتزاحم ردود الفعل ما بين غربة أو حيرة أو شك أو نفور، ويفسر الأمر بأن وقائع وحقائق قد تم تغييبها عمّا قد تلقاه تاريخ مجتزئ صاغته أهواء أو مصالح المستفيدين من ترويجه على هذا النحو.. بل إنَّ توالي الهزائم والإخفاق في إدارة الصراع وخوضه ضد الغزوة الصهيونية قد نشر على نحو واسع قناعة مفادها أن واقعنا لا يمكن أن يكون وليداً أو امتداداً لما تمَّ تقديمه لأطفالنا وشبابنا على أنَّه تاريخنا، سواء صاغه كتبة سلاطين أو مستشرقون أوروبيون!

وحتى المحاولات المحلية الجادة لإعادة كتابة تاريخنا على نحو أكثر توازناً وتجرداً

وأقل اجتزاء ومغالاة لم تنج من الحشو وجفاف العرض والتركيز على الإنجازات والمحاسن وشخصنتها وافتعال تبريرات غير مقنعة ولا منطقية غالباً للإخفاقات والهزائم.

وعندما خرج فينا من يدعون إلى الاقتداء بنهج الأمم التي سبقتنا إلى التقدم العلمي والحضاري، تحت شعار أن الحكمة ضالة المؤمن يسعى إليها حيث كانت، كثيراً ما تحولت الشكوك التي سببتها الصياغات المجتزأة والمبالغات والسطحية إلى حوافز تدفع للانقياد الأعمى إلى مراكز حضارية أخرى، شرقاً أو غرباً، مما ضاعف من الاستلاب والانبهار الالتحاقي والاستنساخ من فلسفة الآخر الأوروبي -ومن بعده الأمريكي- ودروس تجربته، استنساخاً بائساً غلبت عليه التبعية السياسية والفكرية والاكتفاء من التقدم العلمي والصناعي باستيراد منتجات استهلاكية وقشور متنافرة عابرة.

وإذ قال الفيلسوف المعاصر ريكور إنّ المرور عند آخر كآخر مختلف عني يشكل الشرط الأوّل لتشكيل ذاتي نفسها، فإنّ النقيض، أي التماهي مع الآخر وتمثله ذوباناً في تجربته وتقمصاً لذاته وتبنياً لقيمه، تدمير للذات من خلال الانسلاخ منها والتنكر لمقوماتها.

ولعل من أخطر ما تسبب في الأحوال المهينة التي تدهورت إليها أمتنا وهي تعاني انتكاساً بالغ الخطورة لمشاريع نهوضها هو إساءة فهم وتطبيق مسألة الانتماء، وما ترتب عليها من خلل في بناء الذات والتعاطي مع الآخر، سواء كان ذلك الآخر داخلياً عزلناه من بين صفوفنا عبر تطبيق تعريف أوروبي للانتماء القومي استنسخه بعضنا وتشبث به حتى بعدما تخلى الأوروبيون عنه، أو كان الآخر أجنبياً غازياً لأرضنا، طامعاً بنا، حاقداً علينا، أو حتى إن كان ذلك الآخر أمماً كثيراً ما تعاملنا معها مقلدين منطق تعامل أوروبة الاستعلائي العدواني مع أمم مستعمراتها.

لقد اختلفت الرؤية الأوروبية للأمة والقومية عن الجذور الفكرية الأولى لهذه القيم والمصطلحات التي انتشرت في القرن الثامن عشر، وخاصة بعد التفاوت الواضح بين الأمة والدولة في تطبيق العديد من التجارب الأوروبية (٣). اتسعت الفجوات والشروخ البنينة لدينا وتفاقمت، فتحولت إلى تهديد لا يقل خطراً عن تهديد الغزو والتدخل الخارجي متعدد الأشكال والوسائل.

ظهر هذا في تعاملنا مع تراثنا، إذ غلبت عصبية قبلية /عرقية/ عنصرية / طائفية/ مذهبية وازدواجية في تعاملنا مع

التراث -احتماء ومباهـاة، أو تنكراً وتمرداً على جوهره- لما استوردناه من فهم وتطبيق سيئين للانتماء القومي. إنَّ جوهر الانتماء القومـي عالمياً هو تقريـر الشعب لمصيره، بينما تقرير المصير بالذات هو ما لم يستطع العرب ممارسته أبـداً في العصر الحديث، نتيجـة ارتهانهـم لقوالب وقيـود فرضتها قوى خارجية ولما افتعلتـه أو تبنته من بنى سياسيـة واجتماعية واقتصاديـة كرستها لتجعل أوضـاع ما بعد الاستقلال أسيرة لها إلى حد بعيد.

لقد رسـم مـارك سايكـس، نيابة عن بريطانيـا، وجورج بيكو، نيابـة عن فرنسا، في العـام ١٩١٦م خارطـة تمزيـق المشرق العربـي إلى فتات كياني ومجتمعي لم تستطع الأمـة التي خلقها الله واحـدة أن تتجاوزه أو تصوبه حتـى اليوم على امتداد نحو مئة سنة. كما اغتصـب وزير خارجية بريطانيا اللاحـق سلطـة اغتصـاب فلسطين، قلب الوطـن العربي والصلة البريـة الوحيدة ما بين جزئيـه الآسيـوي والإفريقي، وتمكين غـزاة عنصريين من أوروبة وبقاع أخرى من اغتصـاب فلسطين وتشريـد شعبها وإقامة كيـان يشكل قاعدة عـدوان عسكرية وأداة استنزاف للعرب وحراسة لتمزقهم وتخلفهم، فأيـن تقرير المصير الـذي يفترض أنه حق يجب أن يمارسـه العرب؟ وكيف لمن حرموا مـن ممارسة حق تقرير المصـير أن يوغلوا في إهمـال تراثهم والتفريط بانتمائهم. لقد بلغ الخلل مـداه عندما جرى افتعال صدام وتناقض بين الوطنـي والقومي والإسلامي في صفوف أمتنا، على نحو يفتقد إلى المبرر والمنطق والأساس.

لم يكتشف أكثرنا لدى وقوعنا في الفخ أن ذلك الافتعال كان مقصوداً بخبث لإضعافنا جميعا، وبالتـالي للإمعان في إضعاف الأمة بأسرهـا. جـاءت أولى نتائج هـذا الصدام المفتعل تنافر سلوك الأمة الغالب مع جوهر ذاتهـا الحضارية، الذي هـو الإسلام، بما أدى إلى اضطراب مساراتها على كل صعيد، وهدر طاقاتهـا ووقتها في صراعات عبثية، واختلال العلاقة بين أكثرية عربية مع فئات ومجموعات وأقليات عاشت معنا وعشنا معها قروناً، باتت غـير مشمولة بتعريف العربي وفقا للمفهوم الأوروبي المستورد. تطور هذا الاختـلال صراعات دامية وحروب انفصال تزيد ما نفذته بريطانيا وفرنسا من تمزيقنا أرضاً وبشراً وكيانا إلى اثنتين وعشرين دولة متنافـرة متصارعة تجزئة فـوق التجزئة، وتفتيتا متجدداً لهذا الفتات.(٤)

كتـب الكاتـب المغربي البـارز الطاهر بنجلـون قائـلاً: «إنَّ التعامل مـع الموروث يقتضـي أن نفرق بين ما هـو نقلي وما هو عقلـي. وخصوصـاً إذا كان هـذا التعامل

يمسُّ الإصدارات الموجهة للطفل، ومجلاته بالذات. فالأول، وهو السائد في الساحة الثقافية حالياً، سكونيٌّ لا يتطور، يلقن الطفل بلغته العتيقة، وبعالمه المعرفي المتجاوز، أي كما أنتجه القدماء، من دون أدنى تصرف أو اجتهاد، يراعيان سيرورة التطور الفكري والمعرفي والأدبي عبر العصور، ولنا خير مثال على ذلك ما ينشر في كثير من مواقع الشبكة العنكبوتية.

وأمَّا الثاني فيتميز بقابلية التفاعل مع الحاضر والمستقبل، والتأثير فيه إيجاباً، والتأثر بالثورة العلمية والمعرفية الهائلة، المتواترة بسرعة فائقة؛ إذ يدّخر مخزوناً ثقافياً وعلمياً وأدبياً ولغوياً غنياً، فضلاً عن طاقة متميزة من الخيال»[٥]. وبهذا هو يتفق من حيث الجوهر مع المرحوم د.محمد عابد الجابري الذي زاوج بين ثلاثة مناهج: التاريخي والبنيوي والأيديولوجي مشدداً على عصرنة التراث وتجديده بالتفاعل مع فكر الآخر وحضارته، نت من دون تنكر للهوية التي اعتبرها كياناً ثابتاً مقدساً.

مثله فعل حسن حنفي في عدد من كتبه، ابتداء بكتاب التجديد والتراث وانتهاء بكتاب العقيدة والتراث. في المقابل، يتصاعد فينا ومن حولنا ضجيج الترديد الببغائي لمقولة أنَّ جوهر علل العرب كامن في الهروب إلى الماضي، ويخرج من يدعو بشكل سافر إلى قطيعة تامة مع التراث شرطاً للنهوض والتقدم، بينما التراث جزء رئيس من منظومة متفاعلة لمفاهيم عقلية وأخلاقية مشتركة وعلاقات عائلية وسياسية واقتصادية وثقافية تمتد من الماضي إلى المستقبل مروراً بالحاضر لتشكل رابطة اجتماعية تحدد الانتماء!

روى بنجلون تجربة شخصية له عندما دعته مدرسة (جورج بيزي) الخاصة بأطفال الجالية الفرنسية لزيارتها، فوجد التلاميذ في فصولها المختلفة يطالعون قصص السندباد البحري والسندباد البري وحذاء أبي القاسم الطنبوري وعباس بن فرناس، وحتى (جولة الشباب في رحاب الآداب) باللغة العربية وبالتراكيب اللغوية القديمة ذاتها، التي يصعب على غير المختصين من العرب استيعاب بعضها، فما بالك بأطفال ويافعين فرنسيين. وقد سأل مرافقه من إدارة تلك المدرسة الفرنسية عن سر هذا التركيز على الموروث العربي في تعليم أطفالهم فأجابه المرافق الفرنسي قائلاً: إنَّ في هذا الموروث ثروات أهم من النفط، لكن أصحابها العرب لا يستغلونها، بل ولا يعلمون عن كثير منها، فالخيال الجامح والسلوك الذكي والمهارات الدقيقة والحكمة والقيم الإنسانية الرفيعة في الموروث العربي مكوّنات رائعة لشخصية الإنسان.

ليس هناك خلاف حول ضخامة ما قد فقدناه من إبداعات مبدعين وإنجازات مفكرين وعبقرية علماء على امتداد القرون التي تعرضت حواضرنا خلالها إلى اجتياحات همجية متلاحقة، من إحراق هولاكو لبغداد وإلقاء جنوده في النهر مئات آلاف الكتب التي ضمتها مكتباتها، وفي طليعتها دار الحكمة، إلى التدمير الوحشي الذي مارسته الغزوات الصليبية في بلاد الشام ومصر وشمال أفريقيا والأندلس، مروراً بتخريب غزاة تيمورلنك في حلب ودمشق وطرابلس وصور وسواها.

لقد أكدت الدراسات الموضوعية أن ما قد تم فقدانه من إبداعات فكرية وعلمية وأدبية وفنية تم تدميرها حرقاً أو إغراقاً هو عشرات أضعاف الخسائر المتمثلة بتدمير العمران المادي، الضحية الأولى لهذه الاجتياحات. بل ويذهب دارسون إلى أن خسائر العرب الحضارية والفكرية والثقافية نتيجة تلك الاجتياحات والغزوات لا تقل عن خسائرهم نتيجة إبادة عشرات الملايين منهم على أيدي الغزاة. هذا ما يجعل مسؤوليتنا مضاعفة في الحفاظ على ما وصل إلينا من تراث.

هل يملك زائر منصف لحدائق العريف في غرناطة، أو متمعن في صورها، أو قارئ وصفاً لها، سوى الانحناء إجلالاً للعرب الذين غرسوا أشجارها ونباتاتها التي نقلوا معظمها من الشام إلى الأندلس، وهجّنوها وطوّروا زراعتها ونسقوها على نحو مذهل، بحيث استمرت قروناً إلى يومنا هذا تعلن عن عبقرية من قاموا بتخطيطها وزراعتها في ذلك الزمان البعيد؟ كذلك فإن ما كتبه علماء وخبراء عرب قبل ألف سنة وأكثر من كتب أصّلت لعلم الزراعة علماً مستقلاً[٦]..

وهل يتجاهل منصف أنّ الكنعانيين، عرب فلسطين القدامى، هم الذين ابتكروا في مدينة أريحا أوّل نظام للري في تاريخ البشرية، إذ راحت المياه تتدفق عبر قنوات ووفق نظام فائق الدقة لري أراض قاحلة حولوها إلى مزارع قبل نحو عشرة آلاف سنة؟

لقد بات معروفاً أنّ (الكوميديا الإلهية) لدانتي، التي تعتبرها أوروبة إحدى قمم إنجازات الفكر الأوروبي، قد اتكأت إلى حد يكاد يكون استنساخياً على ما سبق أن أنجزه أبو العلاء المعري في رائعته (رسالة الغفران)، كما أن رسالة (حي بن يقظان) للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل هي التي وجّهت دانييل ديفو لتأليف رحلة روبنسون كروزو ومغامراته، تماماً مثلما أكد مارسيل تروست أن ألف ليلة وليلة كانت النطفة التي لولاها لما استطاع كتابة (البحث عن الزمن المفقود). ولا يختلف الأمر بالنسبة لكتاب

(الحيوان) للجاحظ كتاب (كليلة ودمنة) لابن المقفع، و(آراء أهل المدينة الفاضلة) للفيلسوف المبدع أبي نصر محمد الفارابي، وكتاب (تداعي الحيوان على الإنسان) لإخوان الصفا، ومئات -بل الآف- الكتب والمخطوطات الأخرى في متاحف ومكتبات عامة وخاصة أوروبية وأفريقية، ناهيك عن أعداد لا تحصى منها في مكتبات شخصية أو على رفوف يغمرها الغبار وشبكات العناكب في أقبية أو غرف متداعية في مدن وقرى كانت منارات ثقافية عربية/ إسلامية كبرى قبل قرون، مثل تمبكتو في شمال مالي.

هذا كله إضافة إلى معين لا ينضب يمثله التراث الشفوي الذي انتقل إلينا جيلاً بعد جيل، سواء ما قد تمّ تدوينه منه أم لم يتم، مثل قصص عنترة وأبي زيد الهلالي وسيف بن ذي يزن وجحا وذات الهمة وأروى ملكة اليمن والمياسة والمقداد، وكثير من أساطير التراث وقصصه المتداولة في مشرق الوطن العربي ومغربه.

جدير بنا أن نستثمر هذه الثروة التراثية على نحو يلائم عصرنا واحتياجات مجتمعنا في عملية تربوية وتعليمية تحفز ملكات التخيل والمحاكمة المنطقية لدى أطفالنا وفتياننا بما يحرر مواهبهم وقدراتهم ويؤهلها للاختراع والاكتشاف والتصويب والبناء العلمي والتقني والحضاري، تأسيساً لمشاركة في صنع الحضارة، بعدما طالت غيبوبة على هامش هوامش التقدم الإنساني، وإدمان الاكتفاء بنمط استهلاكي بليد يقف عند شراء نفايات الآخر التقنية والفكرية والسلوكية، من دون إسهام فاعل يتفاعل إيجابياً في سياق التطور الإنساني المعاصر!

يعترض بعض معادي الاهتمام بالتراث قائلين إنَّ العصر لا يحتمل مزيداً من التمترس في غياهب الماضي والتغني بإنجازاته التي توائم زمانه لا زماننا وتناسب أهله لا من يعيشون عصر الإنترنت. كما يشكك كثيرون بصلاحية التراث الشفوي، أو التقاليد الشفوية، حتى كمرجع علمي أو معرفي لاعتمادها على ذاكرة الإنسان وحدها، ولتعرضها إلى تحوير وتبديل وإضافة وحذف أثناء انتقالها من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، ومن مجتمع إلى آخر. وهكذا تثار الشكوك حول قيمتها العلمية، وحول مدى الثقة بواقعية وقائعها التاريخية، بحيث يحتاج الباحث إلى جهد أكبر لتقييم الجذور التاريخية للتقاليد الشفوية لتمييز الواقع التاريخي عن الخرافة والخيال.

للطيب تيزيني رؤية لهذه المسألة عبّر عنها بقوله: «في إطار الحراك الثقافي الدائر في عدد من البقاع العربية تتنامى دعوة حثيثة لإحياء التراث العربي وتحويله

إلى قوة فاعلة في مواجهة الواقع العربي والإسلامي الراهن الآخذ في التفكك والتناثر أكثر فأكثر، وأعمق فأعمق. ويلحّ بعض الداعين إلى ذلك من المثقفين على أننا أصبحنا عراة في هزالنا وضعفنا، وعلى أننا غدونا هدفاً سهلاً لكل طامع ومغامر، بحيث لم يعد أمامنا إلا أن نستسلم لهؤلاء... أو أن نمعن النظر عميقاً في ما تبقى لنا وحيداً، وهو تراثنا..» لكن ثمة من حذر بأن النظر إلى التراث العربي الإسلامي من موقع حاضرنا الملوث لن ينتج إلا قراءة ملوثة ومهزومة لهذا التراث»[٧]، سواء كان تراثاً مكتوباً أو شفوياً.

يستهدف استغلال الموروث (العقلي) في صياغة حديثة لنصوص قصصية وروائية ومسرحية وشعرية تقوية شخصية الطفل وتعزيز ثقته بنفسه ومحيطه الاجتماعي، وتحصينه في مواجهة العولمة وتعزيز مقوماته الذاتية إزاء التغريب من دون تقوقع أو انكفاء أو انعزال، وتنمية الأخلاق، والاعتزاز باللغة العربية وسائر مقومات الانتماء، والالتزام بالقيم الوطنية والدينية، وتقوية روح المواطنة القائمة على كرامة المواطن وحب الوطن والمجتمع واحترام المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين ذكوراً وإناثاً، وتنشيط التفاعل الدائري والتآلف الإنساني من دون تبعية عمياء أو التحاق بمركز حضاري أجنبي، والانخراط الفاعل في الثورة العلمية والتقنية والمعرفية.

وطبيعي وبديهي أن تتطلب الكتابة للأطفال المستندة إلى التراث تمكن الكاتب من أدوات الصياغة الفنية وموهبة حسن الاختيار والانتقاء الذكي والمعالجة الحكيمة، لا أن يغرف دونما تمعن أو انتقاء أو إعادة معالجة وصياغة فكرية ولغوية تلائم الأطوار العمرية للأطفال الذين تتم الكتابة أو الترجمة لهم وتضاريس شخصياتهم ونفسياتهم، وتستبعد ما يؤذي تكوين شخصياتهم وتوجيه تفكيرهم وسلوكهم.

إنّ في المكتوب أو غير مكتوب من تراثنا العربي ما يشكل نماذج تربوية وتعليمية صالحة لأطفالنا على مرّ الزمان، فينمّي قيم الإيمان والخير ورعاية البيئة والرفق بالحيوان وحسن التفكير والشجاعة والإيثار واحترام كبار السن وخدمة المجتمع. كما أنّ فيه ما يشكّل مرجعية قيمية وتربوية عالمية، مثل تلك القصص التي كان أبطالها أطفالاً في رحلات ابن بطوطة التي تضمنها كتابه (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، والتي ذكرنا بن جلّون أن علماء الاجتماع والحقوقيين والمشرعين ورجال القانون الغربيين قد استعانوا بها لدى صياغتهم إعلان حقوق الطفل العالمي الصادر عن الأمم المتحدة.

لقد بدأ العالم يدرك أنَّ المحيطات والبحار التي تغطي أربعة أخماس كوكب الأرض ما زالت تشكل إلى حد كبير مجاهل بحاجة إلى مزيد من الاستكشاف والدراسات والأبحاث، وأنَّها موطن ثروات معدنية وغذائية كفيلة بحل أزمات الغذاء والمواد الأولية التي تتوجس منها البشرية في المستقبل. وهنا تستحق إسهامات العلماء والرحّالة العرب والمسلمين أن يتعرف إليها أطفالنا وكبارنا على حد سواء. فوصف البيئة البحرية في كتب مثل (الأخطار في ركوب البحار) للسمعاني، وكتاب (تحفة الملوك والرغائب لما في البر والبحر من العجائب) لابن زنبل، وكتاب (العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية) للمهري، وكتاب (الدرر الثمينة في أحكام البحر والسفينة) للسيوطي، وكتاب (الفوائد في أصول علم البحر والقواعد) للرحالة والعالم ابن ماجد، وكتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) للادريسي واضع أكثر خريطة للكرة الأرضية صواباً حتى وفاته سنة ٥٥٦للهجرة، وكتاب (حقائق الأخبار في أوصاف البحار) لعلي مبارك كحالة، وسواها كثير.

وإذا كان العالم قد اهتم بمسائل البيئة في السنوات الأخيرة نتيجة التخريب الهائل الذي أحدثته أنانية المتحكمين بالمجتمعات الغربية، سواء نتيجة هدر الموارد وإفساد المياه والهواء والتربة بالمخلفات الصناعية وأسلحة الحروب المدمرة، أو التسبب بتصحر البلدان النامية وانتشار الأمراض والأوبئة فيها وتجويع شعوبها فلنلق لمحة خاطفة على ما كتبه الجاحظ في كتابه (الحيوان) قبل قرون عن أثر حرارة الطقس وبرودته على الإنسان وطباعه، أو ما كتبه عن أثر الهواء وفساده على صحة الإنسان(ص٣٢). قال الجاحظ:

«لا ننكر أن يفسد الهواء في ناحية من النواحي فيفسد ماؤهم وتفسد تربتهم، فيعمل ذلك في طباعهم على الأيام.. وترى طباع بلاد الترك كيف تطبع الإبل وجميع ماشيتهم من سبع وبهيمة وعلى طباعهم. وترى جراد الحقول والبساتين والرياحين وديدانها خضراً..».

كذلك بيّن الرازي في كتابه رسائل فلسفية[8] أثر البيئة الاجتماعية في الاكتساب نتيجة للتعاون وارتفاق الناس بعضهم البعض. كذلك بيّن الأثر الصحي للبيئة. قال الرازي: «وذلك لم اجتمع ناس كثيرون متعاونون متعاضدون واقتسموا وجوه المساعي العائدة على جميعهم، فسعى كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً ومسعياً، فطاب للكل بذلك العيشة وتمَّ على الكل بذلك النعمة، وإن كان بينهم بون بعيد

وتفاضل، غير أنه ليس من أحد إلا مخدوم مسعي إليه مكفي حوائجة..».

نذكر كذلك كيف أنَّ الرازي عندما سأله الخليفة العباسي عضد الدولة أن ينصح بموقع ملائم لبناء بيمارستان (مشفى) ببغداد راح يعلق في كل ناحية من نواحي المدينة قطعة لحم، ثم اختار الموقع الذي كانت قطعة اللحم المعلقة فيه آخر قطعة فسدت، بعدما سبقتها القطع الأخرى إلى الفساد.

هذه مجرد أمثلة لإبداع تراثي عربي يضاهي -بعد مرور ألف سنة عليه -ما يعتبره الغرب اليوم قضايا معاصرة كمعالجة التلوث البيئي والحد من العوامل المتسببة باضطرابات المناخ!

الهوامش

١- محمد الصوياني، هولندا بين سيف سنوك وأخلاق المسلمين، الرياض، ٢٠١٠/٦/١٨م، ص٢٩.

٢- عبد الرحمن حمادي، بحثاً عن منهج نقدي عربي فعّال، الرافد، الشارقة، فبراير ١٩٧٧م.

٣- د.خير الدين عبد الرحمن، جدلية التراث والمعاصرة في الثقافة العربية، محاضرة في الندوة السنوية لجمعية الدراسات في اتحاد الكتّاب العرب لسنة ٢٠٠٧م.

٤- المصدر السابق.

٥- الاتحاد الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٨/١١/١٣م، ص ١٥.

٦- د.طالب عمران، ذكريات حول تاريخ العلوم عند العرب، صحيفة تشرين ٢٠٠٨/٥/٦م، دمشق، ص٩.

٧- طيب تيزيني، الأموات يحركون التاريخ! الاتحاد، أبوظبي ٢٠٠٤/٦/١٥م، ص٢٠.

٨- دار الآفاق، بيروت، ١٩٩٧م.

إميل زولا: رائد المذهب الطبيعي في الأدب العالمي

✪ إبراهيم سلوم



بعد حالة الازدهار التي عرفها المذهب الرومانسي في الأدب الفرنسي، الذي بشّر به في مطلع القرن التاسع عشر شاتوبريان وازدهر مع لامارتين وهوغو وألفريد دو موسيه، والذي دعا إلى تغليب مبادئ الحرية والذاتية على القواعد الكلاسيكية والعقلانية الفلسفية - اكتشف إميل زولا نظرية جديدة قدمت له نموذجاً للإنتاج الروائي في عصر شهد ازدهاراً للعلوم

✪ باحث ومترجم سوري.

الطبيعيـة وطبّقـت فيه الطريقـة العلمية للبحـث، وذلك من خلال تجرد الروائي من ميولـه وخيالـه والخضوع للواقـع ودراسة الحياة وإجراء التجارب واستقراء الحقائق، ثم أطلق على هذه النظرية تسمية «المذهب الطبيعـي في الأدب». وكان زولا قد استعار كلمة «الطبيعة» مـن علوم الحياة والفلسفة من أجـل تحري الحقيقــة في مجالي: الفن والإنتاج الروائـي. والحقيقة هنا تتجلى في كونها خلاصـةً لمسعى يشبـه إلى حد بعيد المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتحليل والتجريب واستنبـاط الأسباب ورفض لكل أشكال المثالية والرقابـة وإيمان بالإنسانية التـي تصورها أعمـال إبداعية واقعية، أي أن تكـون الرواية الجديـدة تجريبية بحيث تخضـع الشخصيـة الروائيـة لسلسلة من الاختبارات التي يمكـن مقارنتها بالتجربة العلميـة. فالشـيء الطبيعـي في نظره هو الشيء المنسـوب إلى الطبيعة كما هي على حالها وبشكلها الخام، التي لم تتأثر بالعوامل الخارجيـة الطارئة التي يعمل المجتمع على خلقهـا ووضعهـا، ثـم لا يلبـث أن يخضع لها هـذا الأخير ويتقيـد بتفاصيلها، وهذه العوامل تتمثـل بالتقاليـد والآداب العامة والشرائـع والقوانـين. والأدب الطبيعي هو مـا يحدثنا عن هذه الحياة الطبيعية الفجة للناس والمجتمع التـي لم تتأثر بهذه العوامل الخارجية المكتسبة وغير الفطرية.

وعلـى هذا النحو فإن الروائي من أتباع المذهب الطبيعي لا يُعنى بالقواعد والقوانين في تصوير ورسم معالم شخصيات روائية بل ينقل للقارئ صورة طبيعية عن الحياة التي تعيشها هـذه الشخصيات، شريطة أن تكون صورة صادقـة ومتحللة مـن كل القواعد، وطليقـة مـن تلـك القوانين وغـير مقيدة بـالآداب والعادات والتقاليـد. وهكذا تأتي رواياته لتضع شخصياتها أمام القارئ وهي عارية سافرة بحيـث ينحصر عمل الروائي علـى إعطـاء القارئ صـورة صادقة لهذه الشخصيات من دون أن يعمل على زخرفتها أو يجعلهـا أكثر جمـالاً ولا أقل بشاعة مما هي. وعلى هذا الأسـاس، فالروائي هنا لا يعلّق على هذه الشخصيات ولا على سلوكها ولا يتدخـل في فطرتها. فمثـلاً إن تصوير الشخصيـة الغارقـة في الرذيلـة هو المعيار الذي يكشفهـا على حقيقتها كشفاً تاماً من دون تقديم أي نقد أو تعليق عليها. باختصار، نقـول إنَّ أتبـاع هذا المذهـب الطبيعي في الأدب يريـدون حصـراً وَضْـع الناس أمام الحقيقـة التي فطروا عليها بشكل مكشوف لا لَبْس فيـه ولا غموض. والهدف من وراء ذلـك هو تصوير الناس علـى ما هم عليه، وحـثّ المصلحـين الاجتماعيين علـى فَهْم حقيقـة النفس البشرية كما هي، وذلك قبل أن يحاولوا إصلاحهـا. فالطبيب هو الذي

يتحسس موضع الداء ويتعرف على أسبابه وأصوله قبل أن يصف العلاج الشافي له.

وما دامت المسألة عند أتباع هذا المذهب الطبيعي في الأدب هي مسألة تشخيص أمراض النفس البشرية فليس ما يهمهم من هذه النفس إلا أوجاعها وأمراضها. ولهذا السبب ركزوا كل جهودهم على تصوير هذه الأمراض التي لا تتجلى صارخةً ومخيفةً إلا في بيئات الطبقة الدنيا من المجتمع، لأنَّ الطبقة الغنية لها أمراض أشد وجعاً وفتكاً وأكثر خطورة لكنها تبقى غير مفضوحة نتيجة مقدرة هذه الطبقة الغنية على التستر على أمراضها وعيوبها بسبب ما تملكه من ثروة ومال تذران الرماد في العيون. وضمن هذا المنظور تميز المذهب الطبيعي بنزعة اجتماعية لأنه تناول الطبقة الدنيا في المجتمع التي تشكل الأغلبية في المجتمع الفرنسي والتي لا حول لها ولا قوة أمام قدرها المرسوم لها مسبقاً.

أمّا من حيث الموضوع فيفضل الروائي الطبيعي أن يختار موضوعاً لرواياته ومسرحياته، ويكون مستمداً من أحداث العصر الذي يعيش فيه أو البيئة التي يحيا فيها. وغالباً ما يلجأ، كما ذكرنا، إلى هذه الطبقة الدنيا من المجتمع نظراً لسهولة رصدها وتتبع نمط معيشتها. كذلك يعنى الروائي بعالم الجريمة والأمراض بوصفها نتاجاً للظروف الاجتماعية أو الوراثة لأن الواقع الصحي غالباً ما يكون مرتبطاً بالواقع الاجتماعي للمرء. وهذه الظروف التي تتحكم بصحة الفرد هي في نظر الروائي الطبيعي بمثابة القضاء والقدر الذي لا بدّ له أن ينفذ، ولا يمكن لمن قُدّر عليه أمرٌ ما أن يفلت منه.

وهكذا كان معظم الروائيين الطبيعيين أقرب إلى التشاؤم والنظرة السوداء إلى الحياة ومستقبل الإنسانية منه إلى التفاؤل بالمستقبل الواعد. وهم بذلك يتجاوزون كل الخطوط ليقعوا في مفهوم العقيدة الجبرية أو الحتمية. ولما كان المذهب الطبيعي مرتبطاً بالواقعية من حيث تأكيده على تصوير الواقع الظاهر إلا أنه يبقى أكثر من مجرد تقنية أدبية بل هو يتجاوز ذلك إلى مفهوم الحتمية، وهو مفهوم يقول: إنَّ أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية التي تطرأ على محيطه هي نتيجة عوامل لا سلطة له عليها. وهنا يبدو الاختلاف جلياً بين المذهب الرومنسي والمذهب الطبيعي. فالمذهب الرومانسي يؤكد على قدرة البشر في التحكم بآرائهم من أجل تحديد مصيرهم، وفي تجميل واقعهم الحياتي من خلال اللجوء إلى فرض خيالهم عليه وكأن الحياة هي صنيعة أفكارهم وما يضفون عليها من هذا الخيال.

أمّا المذهب الطبيعي فيقوم على تصوير الواقع من دون خيال وأوهام ومن دون تزيين وتشخيص عيوب هذا الواقع، ثم الكشف عليها بشكل سافر. ووظيفة الروائي الملتزم بهذا المذهب الطبيعي تتركز على التحليل العلمي من خلال تسليط الضوء على الجوانب البيولوجية بعناصرها الاجتماعية، أو على البيئة التي يعيش فيها أبطال رواياته، مع التأكيد على أثر هذه البيئة في تشكيل حياتهم وتقرير مصائرهم، وبالتالي تبيان مقدرتهم على أن يعيشوا هذه الظروف القاسية بصدق مع ذواتهم.

وضمن هذا السياق جاء فَهْم زولا للرواية الأدبية وكأنها عمل علمي يتوجب عليه فيها دراسة طبائع الناس والتحولات العميقة التي تطرأ على أجسادهم نتيجة الضغوط النفسية التي تفرضها عليهم البيئة والظروف المحيطة بها.

لقد أراد زولا أن يطبق على الرواية طرائق العلم التجريبي وأن يطبق الدقة العلمية على وصف الوقائع الإنسانية والاجتماعية. وبالنسبة له فإنَّ الإنسان خاضع لعقيدة الحتمية. وضمن هذا المنظور فإنَّ المشاعر الإنسانية والطبائع تحددها عوامل مسبقة مثل عامل الوراثة على سبيل المثال كما نقرأ ذلك في روايته الضخمة: «عائلة روغون - مكار». حيث أعار زولا أهمية قصوى إلى العامل الوراثي المسؤول عن ولادة المشاعر الإنسانية، فشرع بكتابة رواياته على أساس التجربة التي عاشها أو على أساس عمليات بحث واستقصاء، أو على أساس التجربة التي عاشها أقرانه من الناس. ففي هذه الرواية الضخمة نقرأ بأن الجدة الكبرى المدعوة «ديدي» كانت قد أصيبت بداء مستفحل نتيجة للزواج المتوارث بين الأقارب في إطار هذه العائلة، مما جعل أفرادها يتوارثون هذا الداء على مدى ٥ أجيال. وعلى ضوء ذلك تصبح الرواية ملحقاً للتاريخ الطبيعي وللطب. تارةً نرى زولا يكتب عن ملامح الشخصيات الروائية الواردة في الرواية التي جعلته شهيراً في عالم الأدب، وطوراً عن الطبيعة ولكن بتناظر شبيه بلعبة (الضامة) ذات المربعات المنسقة.

فمن هو إذاً إميل زولا؟

وُلد إميل زولا في الثاني من نيسان في العام ١٨٤٠ بالعاصمة الفرنسية باريس من والد مهندس ينحدر من أصول إيطالية ويدعى فرانسوا زولا، ومن أم فرنسية هي إميلي أوبير. انتقلت العائلة إلى إحدى المدن في جنوب شرق فرنسا عندما كان زولا في الثالثة من عمره. ثم جاءت وفاة والده في العام ١٨٤٧م لتتولى والدته رعايته. وفي العام ١٨٥٨م عادت الأسرة مرةً أخرى إلى باريس حيث كوّن إميل صداقةً مع الرسام

الانطباعي بول سيزان، وبدأ في اتجاه الكتابة مستخدماً الأسلوب الرومانسي الذي كان يتميز به عصره.

لم يتلقَّ زولا تعليمه كاملاً حيث لم يستطع إكمال دراسته في ثانوية (سان لوي) فغادرها في العام ١٨٦٠م. لقد كانت الأم الأرملة تأمل في أن يصبح ابنها إميل محامياً لكنه رسب في امتحان شهادة الثانوية العامة. وبذلك لم تكن معه شهادة جامعية تؤهله للعمل في مكان جيد. وقبل انطلاقاته كمؤلف عمل زولا في وظيفة كاتب في إحدى شركات النقل البحري ثم انتقل للعمل في إدارة المبيعات في دار نشر فرنسية شهيرة تدعى هاشيت. وفي غضون ذلك استطاع أن يطلع على أعمال الكتّاب المشهورين مثل: ستاندال، وبلزاك، وفلوبير، وأن يلتقي بالعالم الفرنسي الشهير كلود برنار (١٨١٣-١٨٧٨م)، هذا الفيزيولوجي الفرنسي الذي درس وظائف الكبد والبنكرياس والطب الاختباري، وساهم في وضع أسس الأبحاث العلمية في الطب، وأن يتعرف أيضاً على الأخوين «غونكور» وهما: إدمون (١٨٢٢-١٨٩٦م) وجول (١٨٣٠-١٨٧٠م) اللذان اشتهرا بحبهما للأدب والفنون واشتغلا معاً بالنقد والكتابة ومنها كتابة التاريخ والقصة، كما برعا في رسم الحياة بمظاهرها العاطفية والواقعية. وقد أوحيا قبل مماتهما بإنشاء أكاديمية أطلق عليها اسم «أكاديمية غونكور» التي تمنح منذ عام ١٩٠٣م جائزة سنوية لأفضل إنتاج أدبي، وهي جائزة رمزية لا تتعدى قيمتها في الوقت الحاضر ١٠ يورو فقط، لكنها تبقى جائزة عظيمة بقيمتها المعنوية. فمن يُتوّج بها يدخل تاريخ الأدب من أوسع أبوابه، وتحتل رواياته أعلى مكان على قائمة أهم الكتب وأكثرها رواجاً تتلقفها أيادي القراء وتسبقها أقلام النقاد درساً وتحليلاً. ويبدو أن زولا قد تتلمذ على يد هؤلاء العمالقة في الأدب والفيزيولوجيا ونجح بفضلهم في أن يكتب مقالات عن الأدب والفن للصحف الباريسية. وكصحفي يكتب في السياسة لم يخفِ زولا كراهيته لزعيم فرنسا نابليون الثالث الذي نجح في ترشيح نفسه لمنصب الرئيس بموجب دستور الجمهورية الفرنسية الثانية، لكنه سرعان ما أساء استخدام هذا المنصب عندما قام بانقلاب جعله إمبراطوراً فيما بعد.

ومنذ ذلك الحين بدأ زولا يحلق بجناحيه وينشر الرواية تلو الرواية التي جعلت منه أحد جهابذة هذا النوع من الإنتاج الأدبي الفرنسي، كما راح ينشر الدراسات الكثيرة المنبئة بولادة مذهب أدبي جديد هو المذهب الطبيعي الذي يعتبر زولا الرائد له في الأدب الفرنسي وحتى في الأدب العالمي، والذي يتعلق بالرواية التجريبية والروائيين الطبيعيين.

وبالفعل عشق زولا الكتابة الأدبية وبرع في كتابة القصص القصيرة والروايات والمقالات التي بدأت تشد الأنظار باتجاهه. ومن بين أوائل قصصه القصيرة تأتي قصة «نينون» ١٨٦٤م التي استوحى موضوعها من الملاحم الشعبية الفرنسية. ثم نشر أوّل رواياته «اعترافات كلود» ١٨٦٥م التي استوحى موضوعها من تجربة عاطفية فاشلة عرفها وعاشها بنفسه، وهي عبارة عن رواية سرد ذاتية فجة، مما جذب انتباه العدالة الفرنسية إليه، التي حاولت ملاحقته لاحتوائها على عبارات تخلّ بالآداب العامة. وعلى أثر ذلك سرحته دار النشر «هاشيت» من العمل لديها. ثـم دفع إلى المطبعة بعدد آخر من الروايات مثل «تيريز ركّان» ١٨٦٧م، و«أسرار مرسيليا» ١٨٦٧م، و«مادلين فيرا» ١٨٦٨م. لكنه في العام ١٨٧٠م تزوج من فتاة تدعى الكسندرين ميلي وعاشا معاً في مرسيليا وبوردو حتى عام ١٨٧١ حيث عاد زولا بعدها إلى باريس ليحصل التفريق بينهما وليكتب في العام ١٨٨٠م «الرواية التجريبية» التي كانت المؤشر الأوّل على نزعته الأدبية الجديدة. وفي فترة لاحقة كتب مقالات نقدية تناولت بعض الرسامين مثل: إدوار مانيه (١٨٣٢-١٨٨٣م) الذي تأثر بالمدرسة الكلاسيكية ثم انتقل إلى الانطباعية، وله لوحة شهيرة هي «الغداء على العشب»، وأيضاً الرسام ألفريد سيزلي (١٨٣٤-١٨٩٩م)، وهو رسام إنكليزي وُلد في باريس وكان من أساتذة المدرسة الانطباعية، له مناظر طبيعية رائعة جداً الأمر الذي أعطى عنه صورة الناقد الطبيعي الذي يحسن في الوقت نفسه صياغة اللوحة الشعرية، ومخاطبة أخلاقيات زمنه والمجادلة السياسية.

وما لبث زولا أن أعقب ذلك كله بسلسلة روائية ضخمة تتألف من ٢٠ رواية نشرها كلها تحت عنوان «أسرة روغون-مكار». هذا وتدور أحداث هذه الرواية حول أسرة فرنسية تعيش في عهد الإمبراطورية الثانية التي تزعمها الإمبراطور نابليون الثالث (١٨٠٨-١٨٧٣م). وعلى خلاف الكاتب هونوريه دو بلزاك (١٧٩٩-١٨٥٢م)، الذي في خضمّ حياته المهنية الأدبية، جمع وركز أعماله في كتابه الضخم «الكوميديا الإنسانية» حيث درس فيه أخلاق عصره دراسة دقيقة قام زولا منذ بداية نبوغه الأدبي وفي سن الـ٢٨ سنة من عمره بتأليف هذه السلسلة الروائية الضخمة. وكان أولها رواية «قَدَر أسرة روغون» ١٨٧٠م، و«حصة الكلاب من الصيد» ١٨٧٢م، و«أحشاء باريس» ١٨٧٣م، و«غزوة للإنسان» ١٨٧٤م، و«غلطة الأب موريه» ١٨٧٥م، و«سعادة أوجين روغون» ١٨٧٦م، «الدبوس» ١٨٧٧م. ومع نشر

هذه الرواية الأخيرة «الدبوس» التي لاقت رواجاً واسعاً بين أوساط الجمهور الفرنسي وتصدرت واجهات المكتبات أصبح إميل زولا من الأثرياء بفضل ما درّت عليه من منافع مادية إذ كان يحصل على موارد مادية أفضل مما كان يجنيه شاعر فرنسا الكبير فيكتور هوغو جراء بيع كتبه ودواوينه. وقد ساعده هذا الواقع المادي المريح على أن ينظم ولائم ثقافية يلتقي فيها بالكتاب المعاصرين له من أمثال: غي دو موباسان، وموريس كارل هوسمان، وفلوبير، وغيرهم من الكتّاب الفرنسيين ضمن فيلا فاخرة تقع على أطراف إحدى بوابات باريس. ثم أعقب ذلك برواية «صفحة حب» ١٨٧٨م، و«نحو جلب السعادة إلى السيدات» ١٨٨٣م، و«التمتع بالحياة» ١٨٨٤م، و«جير مينال» ١٨٨٥م، و«العمل الخيّر» ١٨٨٦م، و«الأرض» ١٨٨٧م.

ومع أنّ زولا تعرض لصدمة نفسية أوهنت إرادته لمتابعة كتابة سلسلته الروائية هذه وخاصة بعد وفاة والدته وبعض أصدقائه من الكتاب والفنانين مثل: فلوبير ومانيه، إلا أن حدثاً عاطفياً مهماً طرأ على حياته، وأعاد إلى روحه الحماسة فتولدت لديه طاقة جديدة جراء تعرفه على امرأة شابة تدعى «جان روز» التي أصبحت في العام ١٨٨٨م رفيقة حياته الثانية بعد انفصاله عن زوجته الأولى. وقد رزق منها بولدين أحبهما حباً جماً وسهر على تربيتهما ورعايتهما. وبفضل الحياة الهنيئة التي وفرتها له الزوجة الجديدة تمكن زولا من أن يتابع سيرة حياة «أسرة روغون -مكار» وينشر روايات جديدة ليضمها لها مثل: «الحلم» ١٨٨٩م، و«الوحش الإنساني» ١٨٩٠م، و«المال» ١٨٩١م، و«الهزيمة» ١٨٩٢م، وأخيراً رواية «دكتور باسكال» ١٨٩٣م. ففي صباح كل يوم وعلى مدى ٢٥ عاماً كان زولا يحرر عدداً مساوياً من الصفحات لإنهاء سيرة حياة هذه العائلة التي تمثل معظم شرائح المجتمع الفرنسي في ذلك الحين، والتي تعكس بحق جزءاً كبيراً من التاريخ الاجتماعي الفرنسي في ظل الإمبراطورية الثانية. وهذه السلسلة الروائية العملاقة تثبت فخذين لهذه العائلة: الأول محترم ونبيل وموال للنظام القائم، والثاني سيّئ السمعة وفوضوي وغير شرعي إن صحّ القول. وقد بلغ تعداد شخصياتها الروائية أكثر من ١٢٠٠ شخصية روائية ورد ذكرها جميعاً في هذه الرواية الضخمة التي يتحدث فيها عن مظاهر الحياة اليومية لمدينة باريس كالأسواق، وعن استخدام الآلة في الصناعة وإنشاء المصانع والمعامل وبناء السكك الحديدية وظهور الملاحة في البحار.

كما تطرق فيها إلى الحديث عن العديد من المشاكل التي يعاني منها المجتمع الفرنسي

والتي تفجرت بعد الثورة الصناعية مع اكتشاف الآلة البخارية كالكحول والدعارة كما هو الحال في رواية «نانا»، أو عن حياة الطبقة العاملة في رواية «الدبوس»، تلك العصا من حديد التي يوجد في رأسها شيء كالكرة، أو عن المعتقدات الدينية التي كانت رائجة في زمانه كما في رواية «غلطة الأب موريه»، وفيها يعلن عن رغبته في أن يتم الانفصال بين الدولة والدين بقوله: «إنَّ الحضارة لن تبلغ الكمال حتى تقع آخر حجرة من آخر كنيسة على آخر قسّ». كما وتحدث عن حياة الفلاحين في رواية «الأرض» وعن عيوب الوراثة الناجمة عن الزواج من الأقارب كما تفعل ذلك دوماً العائلات الميسورة الحال من أجل الحفاظ على بقاء الثروة من أموال وعقارات بين أفراد العائلة نفسها كما في رواية «الدكتور باسكال»، هذه الأخيرة التي تتحدث أيضاً عن تقدم العلوم الطبية والأبحاث العلمية التي بدأت ترى النور، وأخيراً عن حب الإنسان للحيوان مثل حب الدكتور باسكال لحصانه العجوز الذي كان صديقاً ملازماً له في أوقات الفراغ. كذلك استهوته كثيراً حياة عمال المناجم فتطرق إليها بنوع من الأسلوب العلمي كما هو الحال في رواية «جيرمينال»، التي يتحدث فيها عن شاب ذكي وطيب القلب يدعى «اتيان لانتييه» ابن جيرفيه مكار. وهذا الشاب يجد له عملاً له في أحد مناجم الشمال الفرنسي حيث يقيم هناك لدى عائلة مؤلفة من أب يعمل في أحد المناجم وتدعى «عائلة ماهو». لقد كان هذا الشاب معجباً بأفكار ماركس وبرودون، ومناضلاً من أجل ازدهار الطبقة العاملة. وفي أحد الأيام أعلنت الطبقة العاملة عن قيامها بإضراب وطُلب منه تنظيم هذا الإضراب. ولما كان «اتيان» قليل الخبرة بالصراعات الاجتماعية فقد حاول عبثاً تنظيمه. ومع مرور الأيام حصلت مجاعة أدت بعمال المناجم إلى أن يعانوا منها معاناة شديدة ومن ثم إلى أن يثوروا ثورة عنيفة ضد السلطة الحاكمة المتمثلة بالنظام الإمبراطوري. وهنا تتدخل قوات النظام وتطلق النار على المتظاهرين وتقتل عدداً كبيراً منهم ومن بينهم الأب «ماهو». ولدى عودة الأمور إلى مسارها الطبيعي يأتي فوضوي روسي يدعى «سوفارين» ويغرق المنجم بالماء. وعلى أثر ذلك يتوقف العمل في المنجم وتحدث مجاعة جديدة تودي بحياة ابنة ماهو التي كان اتيان يحبها حباً جماً، والحال نفسه بالنسبة لاتيان الذي لم يستطع الخلاص من الموت إلا بعد مضي بضعة أيام حيث يضطر بعدها للذهاب إلى باريس من أجل الانضمام إلى صفوف الطبقة العاملة وبطريقة منهجية. وخلال سيره إلى باريس

يوقظ فصل الربيع في أعماق نفسه الأمل بأن المستقبل سيكون واعداً بالخير وسوف تنتصر العدالة بين الناس.

وحين وصل زولا في تتبعه سيرة حياة أسرة روغون - مكار إلى عقد السبعينيات من القرن التاسع عشر الذي شهد خلع الإمبراطور نابليون الثالث بعد حربه الخاسرة مع الإمبراطور الألماني بسمارك في معركة «سيدان» والتي أدت إلى هزيمته ومن ثم نفيه إلى إنكلترا جاءت رواية «الهزيمة» تتويجاً لهذه المرحلة حيث جعلها تدور حول شخصين مرغمين على التعايش فيما بينهما وهما: الجندي موريس لافاسور الذي ينتمي إلى عائلة برجوازية مثقفة ومنفتحة على العصر وتميل إلى الحداثة والتطوير، وأيضاً العريف جان مكار المزارع ذو العقلية المحافظة الذي يتمسك بالتقاليد والعادات الاجتماعية والوضع القائم.

ومنذ البداية يرينا زولا الفارق بين هاتين الشخصيتين. موريس الذي يصعب عليه تحمل أعباء الحياة العسكرية بأنظمتها الجامدة وقوانينها الصارمة، وجان الذي يبدو على الدوام أميناً لواجبه من دون تردد أو تذمر يخوض حربه ضد الروسيين بقناعة وإيمان، لكن كليهما في الحرب الدائرة بين الإمبراطور نابليون الثالث والألماني بسمارك يقفان في خندق واحد ليقاتلا الغازي الألماني الذي احتل منطقة الألزاس واللورين الفرنسية وضمّها إلى ألمانيا على الرغم من أنف الفرنسيين. ولئن كان المناخ العام في هذه الرواية قد صوّر حماسة الجنود الفرنسيين للقتال ضد الغازي الألماني مقابل برود الألمان ونزعتهم العقلانية إلى تحولهم إلى مجرد آلات عسكرية صارمة فإن ما يلي ذلك سيشهد غضب الجنود الفرنسيين والجرحى في صفوفهم واضطرارهم إلى التراجع أمام جيش بسمارك الألماني.

وقد استطاع زولا في هذه الرواية أن يصور بقوة هنا غضب السكان المدنيين الفرنسيين وهم يرون جنودهم يتراجعون جائعين منهكين. ومن بين هؤلاء الجنود لدينا بالطبع موريس وجان اللذان سرعان ما يجدان نفسيهما يجسدان هذه المأساة التي راح الشعب الفرنسي يعيشها منذ ذلك الحين، بحيث أن المشاهد الأخيرة من الرواية تدور أحداثها بعد الهزيمة العسكرية في باريس حيث يندفع الباريسيون إلى أن يثوروا ضد نابليون الثالث ويطيحوا بنظامه الإمبراطوري ويعلنوا عن تشكيل حكومة مؤقتة جمهورية دُعيت «بحكومة الدفاع الوطني» التي واصلت النضال ضد المحتل الألماني. ولكن سرعان ما انهارت هذه الحكومة في شباط العام ١٨٧١م نتيجة معاداة البرلمان الفرنسي لها الذي كان

معظم أعضائه مــن المؤيدين لعودة الملكية. ولمــا لم يتمكن هــؤلاء النواب مــن التفاهم علــى اختيار ملك جديــد لفرنسا فقد وقع اختيارهم على «أدولف تيير» الذي كان وزيراً سابقــاً في عهد الملك لويــس فيليب ليصبح رئيســاً للدولة الفرنسية. لقــد أدى اختيار تيير كرئيس للدولــة الفرنسية الجديدة إلى قيام حركة تمرد ذات نزعــة يسارية قريبة مــن أفكار الأحزاب الشيوعيــة التي نشأت بعد ذلك في كل من ألمانيا وبريطانيا في آذار ١٨٧١م، والتــي أطلق عليهــا اسم «كومونة باريــس» التــي قاومت نظام تيــير مقاومة شديــدة لمدة ٣ أشهر بعــد أن راح ضحيتها الآلاف من القتلى لــدى الجانبين. وبفضل المعونــات المالية التي جمعهــا تيير وكانت بحــدود ٥ مليــارات فرنــك فرنسي دفعها كفدية إلى الألمان مقابل جلائهم عن الأرض الفرنسية تحــررت فرنسا من وجود المحتل الألماني فــوق أراضيها. ثم تفرغ تيير بعدها إلى إعادة هيكلــة الجيش الفرنسي وبالتالي إلى سحق كومونة باريس سحقاً تاماً. غير أن حدثــاً مهماً طرأ على شخص تيير إذ تحول إلى أن يصبح جمهورياً، فتخاصم مع البرلمان واستقال في أيار من العــام ١٨٧٣م ليخلفه مكماهون الــذي حاول هو أيضــاً أن يعيد النظــام الملكي إلى الحكــم لكنه فشل بذلك فشلاً ذريعاً. ومنذ ذلك الحين تحولت فرنسا بالتدريــج إلى اعتناق الأفــكار الجمهورية بشكل تام لدرجة أن البرلمان الذي تشكل في العام ١٨٧٥م صــوّت على دستور جمهوري. وهكــذا انبعثــت الجمهورية الثالثــة وبدأ البرلمان الفرنسي يتمثل في مجلسين: مجلس النواب (الجمعية الوطنية) الذي يتم انتخابه مرةً واحدة كل أربع سنوات، ومجلس الشيوخ الــذي يتــم انتخابه كل ٩ سنــوات. وهذان المجلســان ينتخبان رئيساً لفرنسا مرة كل ٧ سنوات، ومن مهام هذا البرلمان أنه يستطيع أن يحاســب الوزراء إذا مــا قصروا في أداء مهامهــم ويجبرهم علــى الاستقالــة. لكنْ بعد الحرب العالميــة الثانية أصبح انتخاب رئيــس الجمهورية مناطــاً بأصوات الشعب الفرنســي، أي أنَّ النظام فيها لم يعد برلمانياً بل رئاسياً.

والجدير بالذكر أن المشاهد الأخيرة في هذه الرواية «الهزيمة» تــدور أحداثها بعد هزيمة نابليون الثالــث وفي باريس تحديداً عندما تستبد روح المواطنة بموريس وتجعله ينضــم إلى ثوار الكومونــة، فيما يبقى جان وفياً لولائــه للتراتبية العسكرية فينضم إلى قــوات تيير النظاميــة. وتكــون النهاية أن موريس يُقتل على أحد المتاريس التي أقيمت في وسط العاصمة باريس وتحديداً على يد جان الــذي لا يكف عن النضــال في سبيل استتباب الأمن والنظام وسيادة القانون.

بمعنى أن الأخوة في السلاح هنا يتقاتلون فيما بينهم ويقتلون بعضهم بعضاً، ولكنْ في سبيل بناء مجتمع جديد يكون أكثر نقاءً بحسب مفهوم موريس. أما جان فكان على يقين من أنه كان يعمل من أجل الخير العام. ويبدو أن زولا كان متعاطفاً مع جان داعياً إلى العقلانية التي تقف ضد التهور. فالمطلوب من ثوار الكومونة بحسب زولا، ليس أن يثوروا لكي يثوروا بل لكي ينتصروا. ومن هنا فإن أي تحرك كان يتوجب ألا يصدر عن عاطفة وتهور بل عن دراسة في الأعمال تحسب الأرباح والخسائر وتتمعن في التفاصيل والأهداف المتبعة للوصول إلى الهدف المنشود، وهذا الموقف لزولا جعل خصومه يصفونه بأنه أصبح بفضل ما يمتلكه من نفوذ ومال جمهوري النزعة ولكن بثوب ملكي.

ومع ذلك تبقى هذه السلسلة الروائية «أسرة روغون - مكار» أنشودة الحياة وعملاً علمياً يحتوي على جوانب عدة من العدالة والرحمة الإنسانية. وفي هذه السلسلة الروائية الضخمة لم يحترم زولا العمق فحسب بل الشكل أيضاً. بحسب رأيه حين قال: «لقد أردت في روايتي «أسرة روغون - مكار» أن أصور في بداية عهد الحرية والعدالة والمساواة ومن ثم تلمس الحقيقة عائلة لا يمكنها أن تمارس ضبط النفس في اندفاعها الطبيعي لامتلاك كل الأشياء الفاخرة التي يوفرها لها التقدم العلمي فتخرج عن مسارها بسبب زخم الحياة حولها، والانقباضات القاتلة التي ترافق ولادة نظام عالمي جديد قامت بإرساء دعائمه الثورة الفرنسية».

وبعد أن أنهى زولا روايته الضخمة «أسرة روغون - مكار» المؤلفة من ٢٠ رواية، التي قضى من أجل إنجازها قرابة ٢٥ عاماً، والتي تُعد من روائع الأدب العالمي نشر أيضاً مجموعتين روائيتين. المجموعة الأولى تضم ثلاث روايات هي: المدن الثلاثة (١٨٩٤م)، مذكّراً العالم بأن هناك ثلاث مدن في العالم يجب أن تحظى بأهمية بالغة وهي: باريس وروما ولورد. باريس مدينة النور وحقوق الإنسان، وروما صانعة التاريخ، ولورد المدينة المقدسة التي ظهرت فيها العذراء على الراعية برناديت سوبيروس في أكثر من ١٨ مرة، والتي أصبحت محجاً يقصده الزوار من كل أصقاع الأرض. وكان أول ظهور للعذراء مريم على برناديت في يوم ١١ شباط ١٨٥٨م في مغارة «ماسابييل» بينما كانت ترعى الغنم وهي في سن الـ١٧ من العمر، وقد رأت برناديت العذراء مريم ترتدي رداء أبيض اللون وعباءة زرقاء، ووشاحاً فوق رأسها ويديها ممدوتين إلى الأمام، ثم طلبت منها أن تنقل وصيتها إلى العالم لكي

يبقى محافظاً على المحبة وعمل الخير ونبذ الأعمال الشريرة. ومنذ ذلك الحين يؤم الحجاج هذا المكان الذي تُستهلك فيه كمية ١٠م٣ من مياه المغارة العجائبية، ويُحرق فيها ٧٠٠ طن من الشموع. وقد قامت حتى يومنا هذا بـ٧٠٠٠ عملية شفاء عجائبية من الأمراض تم الاعتراف بـ٦٧ منها من قبل الجمعية الطبية الفرنسية. وقتها رفض الطبيب الفرنسي أليكسي كاريل المعروف بإلحاده الشديد هذه الظاهرة بشكلها ومضمونها، لكنْ عندما حقق في العجائب التي حصلت لاحقاً استوعب المعجزة وأصبح مؤمناً وألف كتاباً بعنوان: «فوائد الصلاة وتأثيرها الإيجابي على جسم الإنسان».

أمَّا المجموعة الثانية فجاءت تحت عنوان: «جيل الأربعة» (١٨٩٩م). وإذا كانت المجموعة الأولى قد اهتمت باستقراء مشكلات المجتمعات المعاصرة فقد رسمت الثانية مستقبلاً اجتماعياً وسياسياً طوباوياً. كذلك طغت عليه قضية الضابط الفرنسي «دريفوس» وتداعياتها، فبعث برسالة في العام ١٨٩٨م إلى الرئيس الفرنسي فيليكس فور دفاعاً عن هذا الضابط الفرنسي برتبة نقيب الذي كان متهماً بالتعامل مع ألمانيا، والذي عُد في نظر زولا بريئاً من تهمة الجاسوسية. وفي هذه الرسالة يتهم زولا أعلى المراتب في الجيش الفرنسي بعرقلة سير العدالة ومعاداة السامية عن طريق إدانة هذا الضابط اليهودي الذي حُكم عليه بالسجن مدى الحياة في جزيرة «الشيطان» بغيانا الفرنسية. فانقسمت فرنسا على أثر ذلك بين مؤيد للحكم على دريفوس ومعارض له. ونتيجة للسجال الحاد الذي شهدته الأوساط الاجتماعية في فرنسا عرضت الحكومة عفواً عن دريفوس ولكن من دون أن تتم تبرئته. ومع حلول العام ١٩٠٦م تمت تبرئة دريفوس تماماً من قبل المحكمة العسكرية العليا.

بيد أن هذه الرسالة التي خطّها زولا شكلت نقطة تحول رئيسية في حياته حيث تم تقديمه للمحاكمة الجنائية في العام ١٨٩٨م بتهمة التشهير بالسلطات وبحكم القضاء فحُكم عليه بالسجن، وتم سحب وسام جوقة الشرف منه. ولكنه بدلاً من أن يذهب إلى السجن فقد فرّ إلى إنكلترا ١٨٩٨م وبقي هناك يعيش حياة تعيسة حتى حلول شهر حزيران ١٨٩٩م حيث سُمح له بالعودة في الوقت المناسب لرؤية سقوط الحكومة الفرنسية. وخلالها أعلن زولا قائلاً: «إن الحقيقة في المسيرة وليس هناك ما يمكن أن يوقفها». لكن هذه الرسالة لم تخلُ من تداعيات مهمة إذ أصبحت تعطي السلطة لأي كاتب وفيلسوف في فرنسا في أن ينتقد أعمال حكومته ويطالبها

بإصلاحات سياسية واجتماعية وغيرها. وأن يؤدي دوره الفكري في تشكيل الرأي العام والتأثير على وسائل الإعلام والدولة. إنها سلطة المثقفين التي استمرت تلعب دورها منذ ذلك الحين إلى أن بلغت ذروتها في الستينيات من القرن الفائت في عهدي الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر وفيلسوف اللامعقول ألبير كامو، اللذين اتخذا من زولا قدوةً لهما في مواجهة السلطة الحاكمة وذلك بعد أن دفع زولا ثمن ذلك غالياً لكنه فتح باباً جديداً أمام الكتاب والمثقفين لكي يدلوا بدلوهم في مجال السياسة وإصلاح المجتمع، وقد تجلى ذلك في قوله: «إنَّ الإجراءات التي قمت بها من خلال إرسال هذه الرسالة «إني أتهم»، ليست إلا تدبيراً جذرياً للإسراع في تفجير الحقيقة والوصول إلى العدالة، ولكن يبقى لدي شغف واحد وهو تنوير الذين تمّ حجبهم في الظلام، وباسم الإنسانية معاونة هؤلاء الذين عانوا الكثير ولهم الحق في التمتع بالسعادة. إنَّ رسالتي ليست سوى رسالة احتجاج نارية، وما هي إلا مجرد صرخة روحي المتحفزة دوماً. دعوهم يتجرؤوا ويحيلوني أمام المحكمة، وليتم التحقيق معي في وضح النهار فهذا لن يثنيني عن متابعة مهمتي ورسالتي في الحياة».

وإلى جانب نشاطاته الأدبية مارس إميل زولا نشاطات فنية وبرع فيها. فمثلما عشق الأدب والكتابة وتفوّق فيهما كانت هواية التصوير الضوئي تتسلل أيضاً لتسلب لبه وعقله معاً. ومثلما سجل الواقع الذي عاش فيه بالكتابة قام أيضاً بتسجيله مرةً أخرى بالتقاط الصور الفوتوغرافية إذ كان يستمتع بالتقاط الصور ويظهرها بنفسه. هذا وكان زولا قد اكتشف فن التصوير الضوئي في العام ١٨٨٨م بمدينة «رويان» الفرنسية عن طريق أحد الصحفيين، فحازت هذه الآلة التعبيرية الجديدة إعجابه. ومن أجل هذا السبب سعى من أجل اقتناء العديد من آلات التصوير، وبحث عن الجديد دوماً في هذا المجال. حتى إنه كان يحمض أفلامه ثم يجري التجارب عليها ليظهرها بنفسه على أنواع جديدة من الورق المقوى، وهذا ما دفعه إلى أن يمتلك عدداً من مختبرات التصوير بسبب شغفه الشديد بهذه الهواية. وكان زولا يهتم بإنجاز الصور المتسلسلة على شاكلة الانطباعيين حيث كان يقوم بتصوير المشهد نفسه في نفس الكادر ولكن في فصول وأوقات مختلفة. كما أنه كان يعشق تصوير المشاهد اليومية البسيطة وغيرها من المشاهد المعبرة التي تسترعي انتباهه. ويرجع الفضل في ذلك إلى الفنانين الزيتيين الذين رافقهم في شبابه والذين ساعدوه في تعلم الكثير من الأشياء عن الضوء، وتحديد

كادر اللقطة ضمن عدسة الكاميرا وغيرها من الأمور الدقيقة المتعلقة بهذه الهواية. وضمن هذا السياق قال يوماً بملء صوته وبنبرة عالية: «إذا سألتني ماذا جئت تفعل في هذا العالم أنا الفنان، فسأجيبك: أنا هنا لأعيش بصوت عال، ليس الفنان شيئاً من دون الموهبة، ولكن لا تعني الموهبة أي شيء من دون العمل المتقن جيداً».

وبعد أن أنهى زولا مسيرته الأدبية الواسعة في العام ١٩٠٢م جاءت وفاته في ٢ أيلول من العام نفسه عن عمر يناهز الـ٦٢ عاماً نتيجة اختناقه بالغاز الذي تسرب إلى حجرة نومه فمات اختناقاً في ظروف ما زالت غامضة حتى يومنا هذا. ولقد أثارت حادثة الموت هذه شكوك الكثير من أصدقائه الذين اعتبروا أن موته جاء بسبب مؤامرة حبكها خصومه بإتقان ضده بعد أن حاولوا سابقاً القضاء عليه والتخلص منه، وبالتالي إسكات صوته الحر والشفاف إلى أبد الآبدين. إلا أن أحداً لم يتمكن من إثبات صحة هذا الادعاء وخاصة بعد أن أفاد جيرانه الذين كانوا يقطنون معه في البناية السكنية نفسها بأن زولا اعترف أمامهم وهو مازال بعد على قيد الحياة ويعاني من سكرات الموت بأنه هو الذي أغلق فوهة المدخنة متمنياً الموت على البقاء حياً وذلك هرباً من جحيم هذا المجتمع الرديء الذي يضمر له كل أشكال الحقد والكراهية بما في ذلك السلطة الحكومية التي كانت مستاءة جداً من جرأته الأدبية وإقدامه على التعبير عن رأيه ضارباً عرض الحائط بكل الأنظمة والقوانين الوضعية والعقائد الدينية. تم دفنه في البداية في مقبرة «مونتمارتر» بباريس حيث لا يزال فيها شاهداً يدل على رمسه. ولكن في يوم ٤ حزيران من العام ١٩٠٨م وفي حفل مهيب أمر الرئيس الفرنسي آنذاك (أرمان فاليير) أن تُنقل رفات زولا من مقبرة مونتمارتر إلى مقبرة الرجال العظماء (البانتيون) في الحي اللاتيني بباريس وذلك تكريماً لأعماله الأدبية التي خلدت ذكراه كإنسان عظيم ليس لفرنسا فحسب بل للعالم بأسره. وتحت شاخصة موضوعة على باب البانتيون كُتب عليها هذه العبارة: «فرنسا تعبّر عن عرفان الجميل لرجالها العظماء» دُفن جثمان زولا ثانية في سرداب بالقرب من ضريح شاعر فرنسا العظيم فيكتور هوغو.

الخلاصة: لا شك في أن مجمل أعمال زولا الروائية تثير الاهتمام الجدي للمؤرخ وعالم الاجتماع لأنها نتيجة لتحقيقات جادة دقيقة جرت في أسواق المدن وأعماق المناجم وفي الأرياف والمسارح، وهي رصد يومي للطقوس الاجتماعية التي تغني الذاكرة الجماعية، وقصص طبيعية تلتقي عبرها

الحتميات سواء تلك التي تتحكم بالجسد، أو التي تسيطر على مقدرات الحياة الاجتماعية. لقد عمد زولا إلى ضبط عناصر التقنية الروائية بفضل فن التركيب وإمكان خلق شخصيات متعددة ذات ملامح واضحة ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعضها بالآخر. وكان يحسب بدقة حجم روايته ومكانها بالنسبة للمؤلفات الأخرى، ويراعي عملية التوازن في الحبكة والحوار والوصف والتحليل.

وبذلك اشتهر كزعيم لمنهج المذهب الطبيعي في الأدب الفرنسي. كما استوحت الأوبرا بعض أعماله كما فعل غوستاف شاربنتييه، ولاسيما أوبرا لويز التي تم عرضها في عام ١٨٩٠م. كما أوحت أعماله مفاهيم مثل مفهوم الوراثة كما هو الحال في كتابات كلود برنار ومفهوم الشر الاجتماعي ومفهوم المثالية الاجتماعية والاشتراكية والتي يتردد صداها في أعمال: مانيه وفلوبير.

مراجع البحث

١- موسوعة «لاروس الكبرى» الفرنسية.
٢- الموجز في الدراسات الأدبية الفرنسية (القرن التاسع عشر)، تأليف: جورج كاستيكس وبيير سورير.
٣- مقال: «المذهب الطبيعي في الأدب الأمريكي» بقلم: زياد الحكيم.
٤- مجلة «آخر ساعة» المصرية، تاريخ ١/٣/١٩٩٥م.
٥- جريدة «الثورة» السورية تاريخ ٢٩/٩/١٩٩٦م.
٦- كتاب بعنوان «شخصيات رواية روغون-مكّار» تأليف: فرانسوا رامون.

البشرية ونشأة الدين

د. غسان غنيم



تطاولت الأزمان التي عايش فيها الإنسان مع الطبيعة واحداً من الموجودات التي تتحرك فوقها، وتحيا باتساق مع متطلباتها وقوانينها، ولكن تميزه بالنطق والتخيّل جعلاه يفكر فيما يدور حوله، مما يفرحه أو يجلب له الأسى والحزن.

والطبيعة قوية في مواجهة الموجودات، ولم يكن الإنسان يمتلك ما يدرأ شرها فخافها، وخاف من مظاهرها الجبارة، على الرغم من محبته لها، لأنها كانت تمنحه الاستمرار في الحياة بما تهبه وتعطيه. ولكن خوفه الأكبر تجسد عندما أدرك فكرة الموت، وأنّ

ناقد وأديب وأستاذ الأدب الحديث والمعاصر في جامعة دمشق.

وجوده مؤقت، وأنَّ لابد من الفناء والرحيل.. وهنا عملت آله الخيال لديه، وعبر التفكير المتمني، حاول أن يوجد تعليلاً أو بدائل تسكّن من روعه أمام اليقين الأكبر الذي أدركه فهاله وأرعبه، ألا وهو الموت، فبدأ التفكير الديني لديه.

هذه المقدمة لا تشكّل نظرية تحاول تفسير ظهور الدين، لأنّه ظاهرة معقدة جدّاً، أسهمت في وجودها عوامل عدّة جعلت علماء الإنسان (الأنتروبولوجي) وعلماء الاجتماع، والفلاسفة وعلماء النفس، وغيرهم يدلون بدلوهم في محاولة لفهم هذه الظاهرة.

ولكن ما هو الدين؟؟.. وهل ثمة تعريف نهائي له؟؟

يصعب على الباحث في هذا المجال أن يضع تعريفاً جامعاً مانعاً وحيادياً.. لأنَّ أي باحث دارس مهما أوتي من الموضوعية لابدَّ أن ينطلق من مرجعية معينة، إيمانية أو إلحادية تجعل حياده ضرباً بعيد المنال إلى حد بعيد. ومن التعريفات الأكاديمية:

إنَّه (نظرة إلى الكون، وطريقة حياة محددة بالإيمان بوجود إله أو ألوهية، وهو شعور بالارتباط وبالتبعية، وبالالتزام تجاه قوة غامضة سائدة وجديرة بالإجلال.)[1]

إذن، هو طريقة حياة تقوم على الإيمان بوجود عالم غيبي آخر لا يمكن إدراكه أو فهمه، مما يضطر الإنسان إلى التسليم بوجوده أي (الإيمان) الذي يقود على اعتقاد وجداني قلبي، تحدّه قوى الحدس والمعرفة اللونية، وليس المحاكمة والمعرفة الإدراكية التي تقوم على التجربة والاختبار.

وقد عرّفه المعجم الفلسفي المختصر بأنّه (شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، وانعكاس أسطوري غيبي للقوى الطبيعية والاجتماعية المسيطرة على الإنسان، تكتسب فيه القوى الدنيوية صيغة قوى غيبية خارقة..)[2]

إنَّ جوهر أي دين هو الاعتقاد بالعوالم الغيبية التي يظن الإنسان بأنَّها مسؤولة عن كل ما هو موجود، وعن كل ما يجري في هذا الموجود، وبه.

وإن لم يكن مثل هذا الاعتقاد راسخاً. تزعزعت الأسس الدينية، وداخلها الشك والتوجس وتخلخلت بنيتها الداخلية، بغض النظر عن طبيعة هذه القوى الغيبية. سواء أكانت إلهية، أم غير إلهية مما يتعلق بالجن والأرواح وقوى أخرى غير منظورة.

كيف نشأ الدين والدافع الديني لدى الإنسان؟ وما هي الدوافع التي ألجأت الإنسان لخلق الدين أو الاهتداء إليه؟

(بدا الكون بكل رحابته واتساعه، سراً

غامضاً لا يمكن هتك أستاره، فنسبه الإنسان - في بداءته الأولى - بكل ما فيه من ظواهر غريبة، عجز الإنسان عن فك طلاسمها، إلى قوى غير منظورة وحاول أن يربط نفسه بهذه القوى القديرة.. تارةً باسترضائها، وتارة بالاتصال بها، وأخرى بمحاولة التحكّم بها وذلك عن طريق السحر والعرافة، ومن مجموع الرهبة، والحب، والإعجاب بهذه القوى والحاجة إلى الالتجاء إلى مثل هذه القوى ظهر الدين.(٣)

ثمَّة اتجاهات عدّة حاولت تفسير نشأة الدين والآلية التي اهتدى بها الإنسان إليه ومن ذلك:

أولاً: الخوف من مظاهر الطبيعة:

عندما عصفت الرياح وزمجرت العواصف وقصفت الرعود، وتزلزلت الأرض، ولفظت النيران من البراكين خاف الإنسان لأنه لم يستطع فهم هذه الظواهر أو تفسيرها، ولمّا لاحظ مدى تأثيرها في حياته. اضطر إلى عبادتها على أنَّها آلهة تضرّ وتنفع فاخترع إلهاً للريح والمطر والعاصفة، وإلهاً للشمس وللقمر ولبعض الجبال.. وإلهاً للبحر والمياه والأنهار.. وربما إلهاً يحكم تعاقب الفصول. وقد وجدت مثل هذه العبادات لدى غالبية الشعوب مع بدايات التنظيم، سواء أكان عشائرياً أم قبلياً أم مدنياً.

ومن أهم القائلين بهذه النظرية (جيمس جورج فريزر) (١٨٥٤-١٩٤١م) صاحب كتاب (الغصن الذهبي) وهو دراسة واسعة للعبادات القديمة والفولكلور والبحوث الأنتروبولوجية وقد فهم (فريزر) الدين (على أنَّه استمالة أو معالجة القوى الأسمى من الإنسان، التي يعتقد أنها توجه الأمور وتسيطر على مجرى الطبيعة والحياة الإنسانية).(٤)

وقد تبعه في ذلك عدد من الباحثين والدارسين منهم تايلور - وصموئيل هنري هوك وتوماس هوبز وسواهم.

مثل هذه العبادة نجدها منتشرة في أنحاء المعمورة وللتمثيل يمكن أن نذكر بعض آلهة المنطقة التي تعرف بـ(سورية الكبرى) حيث ظهرت حضارات عريقة امتدت من بلاد ما بين النهرين إلى بلاد الفينيقيين والكنعانيين.

فمن آلهة بلاد الرافدين، (آبسو) إله الماء العذب، (تمامة) المياه الأولى والمحيط البدئي وتنين العماء، والهيولى الأصلية.

(آنليل) إله الهواء والعاصفة، ويأتي في المرتبة الثانية بعد الإله (آن) إله السماء

ورئيس جميع الآلهة. لأنه قام بتنظيم الكون وفصل السماء عن الأرض.

(شمش) إله الشمس، (حدد) إله المطر والصواعق والسحاب والرعد، وكل مظاهر الخصب في بلاد الرافدين ويقابله لدى الكنعانيين (بعل) رب المطر والسحاب والعاصفة وسيد الدورة الزراعية. وهو الذي ينظم الكون ويدبّر أمره.

(أدونيس): وهو من الآلهة السورية ويمثل إله المطر أيضاً والسحاب والبرق والرعد وكل مظاهر الخصب. ويتميز من (بعل) الكنعاني أنه قتله خنزير بري ((يبدو أنّ الإنسان عبد في البدء القوى والظواهر الطبيعية بذاتها، ثم فسّرها كتعبيرات عن كيانات إلهية، فأصبحت الآلهة تشخيصات لقوى طبيعية..))[٥]

يبدو أنّ الشعوب تحيل كل ما لا تفهمه، أو ما لا تتمكن من تفسيره إلى قوى مختفية عن حواسها، ثم تحاول استرضاء هذه القوى بتقديم الأضاحي لها، أو بنظم الأشعار والأدعية حتى تحقّق له ما تريده، مما لا تستطيع هي السيطرة عليه..

مع هذه النظرية تصدق إلى حدّ بعيد مقولة إنّ الإيمان هو عجز اللحظة المعرفية.

ثانياً: الدين وعبادة الموتى:

تلتقي النظرية التاريخية في تفسير الأساطير التي بدأت مع ظهور المدرسة الأيلية (٥٧٠ - ٤٥٠ ق.م) مع هذه النظرية التي تعيد نشأة الدين إلى عبادة السلف، وترى أنّ الآلهة (ما هم إلا ملوك وملكات حقيقيون حكموا في هذا العالم وتركوا في الدنيا دوياً رفعهم إلى مصاف الآلهة

وما تلك الحوادث التي تعرضها الأساطير إلا حكايات عن أشخاص حقيقيين بولغ بها «عن طريق الخيال» حتى وصلت إلى ما وصلت إليه).[٦]

ويلتقي مع هذه النظرية – صاحب (قصة الحضارة) وول ديورانت الذي يرى أنّ معظم (الآلهة البشرية قد كانوا – فيما يظهر – عند البداية رجالاً من الموتى ضخّموا بفعل الخيال، فظهور الموتى في الأحلام، كان وحده كافياً للتمكين من عبادتهم، لأنّ العبادة إن لم تكن وليدة الخوف فهي على الأقل زميلته – وخصوصاً من كانوا أقوياء إبان حياتهم فألقوا الخوف في نفوس الناس، هؤلاء يرجح جداً أن يعبدوا بعد موتهم)[٧]

كان خوف الإنسان من الموت يتعاظم ويراه لغزاً محيراً ومخيفاً، ولكنه لاحظ أنّ الأموات لا يختفون نهائياً بل يظهرون في الأحلام، وفي عقول الأحياء، وهذا الظهور

كان يخيف الأحيـاء، ويملؤهم رعباً وهلعاً، مما يدفع الإنسان عبر آليات الدفاع النفسية إلى محاولة استرضـاء هؤلاء ومع تضـخيم الخيال لبعض الظهورات الناتجة عن خداع الحواس.

يقوم بعض هؤلاء الناس بعبادة السـلف ممن كانوا ذوي سطوة ونفوذ وحضور فاعل أثناء حياتهم، ثم تتوارث الأجيال مثل هذه العبادة، وإن نسـيت الأحداث أو الصـفات التي حملها هـؤلاء الأسـلاف وعبدوا من أجلها.

وربما كان لإدراك الإنسان لفكرة الروح، واقتناعـه بأنَّ الأشـياء جميعـاً - كما كان يفكر - تمتلك روحاً ربما تنفصل عن الجزء المادي بعد الموت، وربما تصطنع لذاتها حياة من نوع ما - وكمـا هيأ له خياله - علاقة وثقى في عبادة الأسلاف.

يقول نيكولاي بو خارين: (بدأ الإنسـان يؤمـن بأنَّ لـكل شـيءٍ عقـلاً، وأنَّ الروح تسـتوعب الطبيعة كلها، وإذا ما نشأت هذه النظـرة مرة، فإنها تقـود ولا بد إلى الدين الذي بدأ بعبادة الأجداد).[8]

ولا بـد من التعريـج في هذا المقام على نظرية فرويد في تفسيره لقضية الطوطمية التـي حـاول تفسـيرها على ضـوء عقدة أوديـب، وهو يصرح بأنَّ الطوطمية قد تعود على فكرة الإحسـاس بالذنب من قتل الأب الطاغية الذي اسـتولى على كل شيء وكان دكتاتوراً ممـا أدى إلى تآمر الأبناء واغتياله ثم ندمهم على فعلتهم: ومن الندم والخوف من تكرار مصـير الأب معهـم ولدت عبادة الأسلاف. يقول فرويد: (كانت نقطة بدايتي هـي ذلك التقابل البارز بين الأمرين اللذين حرمهمـا الطوطميـة- أعنـي تحريم قتل الطوطم، وتحريم الاتصـال الجنسـي بأي امرأة من عشيرة الطوطم نفسها - وعنصري عقدة أوديب - قتل الأب واتخاذ الأم زوجاً - فأغراني ذلك أن أساوي الطوطم الحيوان بالأب. والواقع أنَّ الشـعوب البدائية ذاتها تفعل ذلك صراحةً. إذ تقدسـه بوصفه الأب الأول للعشيرة).[9]

ربما كانت الهلوسات الخيالية والأحلام، هي البداية الحقيقية لعبادة السـلف وكثير من البدائيين ادّعوا قدرةً على التواصـل مع أرواح الأجداد واسـتفتائهم في أمور حياتهم وحياة قبيلتهم مما هيأ السبيل لظهور مهنة العرافة ثـم الكهانة حيث عمـل فريق من القبيلة على استرضـاء الأسـلاف الأموات خشـية أن تحـل بهـم اللعنات يقـول وول ديورانـت: (نجد الكلمة التـي معناها (إله) عند كثير من الشـعوب البدائية ومعناها في الحقيقة «رجل ميت».. (حتى لقد شـاعت

عبادة (الأسلاف) شيوعاً سريعاً في كل أرجاء المعمورة فازدهرت في مصر واليونان وروما، ولا تزال من الشعوب يعبدون أسلافهم من دون أن يكون لديهم إله..).(١٠)

وربما أسهمت مثل هذه العبادات بقصد أو بغير قصد في تماسك العائلة وترابط الجماعات من حيث إيمانها بعودتها إلى أب واحد... وهو الذي منحها الحياة، وربما أسهمت هذه العبادات بوضع أسس النظام بين أفرادها، من حيث اعتماد مجموعة من الأوامر والنواهي مما يتعلق بعبادة هؤلاء الأسلاف.

يضيف (ديورانت) فكرة جديرة بالانتباه حيث يقول: (والأرجح أن تكون فكرة الإنسان عن الله بأنه (أب) قد تفرّعت عن عبادة الأسلاف لأن معناها في الأصل هو أنّ الناس قد وهبوا من الآلهة بأجسامهم لا بأرواحهم فقط، ولذا لا تجد في اللاهوت البدائي حداً فاصلاً متميزاً من حيث النوع بين الآلهة والناس..).(١١)

ثالثاً: الدين والنشأة الاجتماعية:

أدلى علماء الاجتماع بدلوهم حول نشأة الدين بين أبناء البشرية، وقد اتفقت معظم الدراسات على أهمية الوظيفة الاجتماعية للدين، ومدى قدرة الأديان على إيجاد ضوابط اجتماعية. ولكن هذه الدراسات لم تتفق على أصل محدد ونشأة موّحدة للدين.

من بين الأفكار التي قررها جيمس فريزر (١٨٥٤ - ١٩٤١م) في قضية نشأة الدين قوله بـ (التسامي الجماعي للمشاعر(اليوفوريا) أي الانتعاش الروحي الذي كان يحدث عندما يلتقي الأفراد في الاجتماعات الكبيرة للقبيلة).(١٢)

فمن خلال هذه الاجتماعات يحدث نوع من توافر الروح الجماعية التي توحد الجماعة مما أدّى إلى خلق الدين وهي حالة توحد توجّه القبيلة نحو هدف روحي، أو هو نوع من التبتل والتهجد، أدى إلى خلق حالة صوفية تزهدية، تشكلت مع الزمن بمجموعة من الشعائر والطقوس لتشكل دين الجماعة.

وقد رأى بعضهم في مثل هذه الاجتماعات (تكثيف فيزيائي طبيعي تبني به الجماعات حاجزاً يحميها من الخوف).(١٣)

وقد بيّن إميل دوركهايم: إنَّ الدين عبارة عن منظومة من المعتقدات والممارسات التي تتعلق بالمقدس وهو بما يحمله من أوامر وعبادات ما هو إلا عملية تعبير رمزية عن حقائق وممارسات اجتماعية قائمة ومعمول بها وراسخة في الذهنية الجمعية للمجتمعات..

بينما رأى فيه ماركس مؤسسة اجتماعية مبنية على أسس اجتماعية اقتصادية قائمة في مجتمع معين.. ويشكل انعكاساً قوياً لبنية تحتية وقد يستخدم الدين أداة بيد الطبقات الحاكمة لعرقلة أية محاولة للتغيير، ويسهّل استغلال الشعوب والفقراء باسمه، ويقدم الدين قيماً يعطيها صفة الخلود لتبدو معزولة عن أيّة قيم متغيّرة نتيجة التقدم العلمي الاقتصادي الذي تصفه الشعوب.

رابعاً: التفسير النفسي لنشأة الدين:

وهنا لا بد من الاعتماد على ملاحظات فرويد وتلاميذه، فقد رأى فرويد في الدين عصاباً يشبه عصاب المرضى في الوسواس القهري.. وتبدو فيه مسلمات الحياة النفسية البدائية فعّالة. يقول: (وإني لا أعلق أهمية كبرى على مشاركاتي في سيكولوجيا الدين، تلك التي استهلت عام ١٩٠٧م بعقد تشابه ملحوظ بين عصاب الأفعال القهرية، وبين الطقوس والشعائر الدينية، وقبل أن أفهم الصلات العميقة، وصفت عصاب القهر بأنّه دين خاص مشوّه، والدين بأنّه عصاب قهري عام. ثم أدّت بي ملاحظات يونغ الصريحة عام ١٩١٢م في المشابهات القوية بين منتجات العصابيين النفسية وبين منتجات الشعوب البدائية إلى توجيه انتباهي إلى ذلك الموضوع).[١٤]

وقد رأى في الدين بداية الكف الاجتماعي الذي أدّى إلى اضطرابات نفسية.

ويتابع نظريته الطوطمية فيقول: (.. وبعد أن لم يعد الحيوان الطوطم يقوم مقام الأب، أصبح هذا الأب - موضع الخوف والبغض والتقديس والغيرة في آن واحد - أصبح نموذجاً أولياً للإله ذاته وقام في نفس الابن الصراع بين التمرد على أبيه وبين محبته له خلال محاولات متتالية للتوفيق بينهما، بغية التكفير عن فعلة اغتيال الأب من ناحية وتدعيم المنافع التي أثمرت عنها من ناحية أخرى، هذه النظرة للديانة تلقي ضوءاً قوياً على الأساس السيكولوجي للديانة المسيحية، التي لا تزال وليمة الطوطم توجد فيها مع تحريف ضئيل على شكل التناول..).[١٥]

يرى فرويد أنّ الشعائر التي لازمت الأديان، وأعياد التضحية، والانتقال من الوليمة الطوطمية إلى الدين، يمكن إرجاعها إلى جريمة قتل الأب قائد القبيلة الأولى وما أدت إليه من تبعات نفسية من الندم والتكفير مما أدّى إلى اصطناع الدين.

خامساً: أغرب نظريات نشوء الدين:

قدّم (إريك فون دانيكن) في كتابه المثير للغرابة والدهشة (عربات الآلهة) نظريته

التي تقوم على أنّه ثمـة براهين كثيرة على أن هناك زواراً من الكواكب أو حتى النجوم الأخرى قد قامـت بزيارة الأرض، ويورد مجموعة من البراهـين تثبت ذلك سواء من الرسومات القديمـة التي ترسم مركبات لا قبل للإنسان القديم بتخيلها..

مـا لم يكـن قد رآهـا أم مـن الكتابات القديمـة، كمركبة النبي إيليا التي صعد بها إلى السماء، أم الوحش السماوي ذي النفس السـام في ملحمـة جلجامش، أم المركبة الحربية الثقيلـة التي قابل فيهـا (أريونا) الشجاع بطل ملحمـة (المهابهاراتا) الهندية سيد السماء (أندرا) وزوجته (ساكي) اللذين طلبا منه السفر برفقتهما إلى السماء.

مثل هـذه الحـوادث وحـوادث أخرى وبراهـين كثيرة صرف في إثباتها سنوات من عمره، قدّم نتائجها في كتابه (عربات الآلهة) ليثبـت أن هؤلاء الزوار، المتقدمين حضارياً بمـا لا يقاس مع حال سكان الأرض آنذاك، هم الآلهة التي عبدها سكان الأرض، لأنهم وجـدوا فيهم ظاهـرة لا يستطيعون فهمها وتفسيرهـا أو تخيلها، فاعتقـدوا أنّهم آلهة السمـاء لأنهـم قدمـوا من السمـاء، عبر مركباتهم النارية التي تنفث النار.

يقـول: (إنَّ الأشيـاء الأكيـدة لا يمكن أن تكـون اختلافاً. وما كنـت لأنقب في ما قبـل التاريخ بحثاً عن روّاد الفضاء والعربة السماويـة لو لم تظهـر أوصـاف لمثل هذه الظهورات سوى في اثنين أو ثلاثة من الكتب القديمة ولكن عندما أجـد أن كل نصوص الشعوب البدائيـة تقريباً وعلى نطاق العالم كله تحكـي القصـة نفسها، أشعـر أن من واجبي أن أفسر الحقائق الموضوعية المخفية في صفحاتها).[١٦]

ربما تكون هذه الفكرة أو النظرية - إذا جاز التعبير - من أغرب النظريات وأكثرها إدهاشاً و إغـواءً، وإن كنا غير قادرين على التسليم بها كلياً، إلا أن ما جاء في الكتاب من حقائق وإثباتات جدير بالعناية والتفكير.

يبقى أن نقـول إن هذه جميعاً نظريات حاولـت فهـم الظاهـرة الدينيـة بعيداً عن النظرة الإيمانية التي تقول بأنَّ الله قد ألقى في روع بعـض مختاريه، ما يفيـد الإنسان، ويقـدّم له الخـير العميم على يـد الأنبياء والرسـل، مما يجعله قـادراً على معرفة ما يقدّم السعادة لحياته وحياة من هم ينتسبون إليـه عبر الأخـوّة الإنسانيـة ويبقى الدين مؤسسة هدفها الأسمى والبعيد خير البشرية وسعادة الإنسان.

الهوامش

١- القاموس الفلسفي: دار كرونر، شتوتفارت ١٩٦٥م، ص٥٠٢.

٢- المعجم الفلسفي المختصر: دار التقدم، موسكو ١٩٨٦م، تر: توفيق سلوم، ص٢٢٧.

٣- غنيم، غسان: الرمز في الشعر الفلسطيني الحديث والمعاصر، دار العائدي، دمشق ط١، ٢٠٠١م، ص١٦.

٤- فريـزر، جيمس الغصـن الذهبي: المختار منه، تر: د.أحمد أبو زيد، مكتبـة الأسرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠م، ص٢٨.

٥- ياسـين، بو علي: الثالوث المحرم (دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي)، دار الكنوز الأدبية. بيروت - لبنان ط٦، ١٩٩٦م ص١٩.

٦- غنيم، غسان: الأسطورة والحكاية الشعبية: دار العائدي، دمشق ٢٠٠٨م، ص٣٠ .

٧- ديورانت، وول: قصة الحضارة، المجلد الأول، تر: زكي نجيب محمود القاهرة، ١٩٤٩م. ص١٠٨.

٨- ياسين، بو علي: المرجع السابق، ص٢٣.

٩- فرويد، سيغموند: الطوطم والتابو: تر: بو علي ياسين، دار الحوار، ط١ ١٩٨٣م، ص٧.

١٠- ديورانت، وول: المرجع السابق ص١٠٨ - ١٠٩.

١١- ديورانت، وول: المرجع نفسه: ص١١٠.

١٢- مونتاجيـو، أشيلي: المليـون سنة الأولى من عمر الإنسان، تر: رمسيس لطفـي، القاهرة ١٩٦٥م، ص٢٠١ - ٢٠٢.

١٣- مونتاجيو، أشيلي: المرجع السابق، ص٢٠٢.

١٤- فرويد، سيغموند: المرجع نفسه، ص٦.

١٥- فرويد سيغموند: المرجع نفسه، ص٨.

١٦- دانيكن، أريشن فون: عربات الآلهة، دار المدى، دمشق ط١ ١٩٩٥م، ص١٠١.

المتصوفة بين.. العرفاني والاجتماعي

عباس حيروقة *



من خلال قراءة وتتبع سير المتصوفة نلحظ عند بعضهم نضوجاً مجتمعياً ووعياً بأسباب ومسببات الحياة، فنجد من نهج طريقاً لا يتناقض لا شكلاً ولا مضموناً مع رسالات الله، يتعبّد بحضارة ويتزهّد بحضارة ويتنسّك بحضارة فكان تصوفه حضارياً، لم يبتعد عن الخلائق ولم يزدريها بل سعى إلى التواصل معها وبها بهدف إصلاح حالها،

لأنَّ ما من مصلح وعارف لنفسه إلا ويحمل عبء معرفة نفوس الناس وإصلاحها على كاهله.. صوفيٌّ حضاريٌّ يعمل ويهدف وينشد لا خلاصه الفرديّ وحسب بل خلاص أهل بيته ومجتمعه وأمته، ولا يتأتى هكذا صلاح وإصلاح إلاّ بالعمل والبناء ووعي أمور الدنيا الذي لا يقلّ ضرورة عن وعي أمور الدين..

* أديب وناقد سوري.

ونلحظ من جانب آخر عند البعض الإمعان في التوحّد وهجر كل الخلائق، الإمعان والإيغال في ازدراء أمور الدنيا والدعوى بصريح العبارة إلى عدم مجالسة حتى الأخيار كما بينا سابقاً بحجة أن الأنس بالله نور ساطع، والإنس بالناس سم قاطع.

إذن، انقطاع عن الحياة، عن الناس،عن الحركة والعمل و.. كل الأشياء التي تبعث على الحيوية والسعي في مناكبها..كل هذا قد يورث الشخصية الصوفية الكسل والخمول، الانحلال والانحراف واليأس، ونظرة خاصة تجاه الوجود، نظرة ازدراء وتفاهة واحتقار للحياة وأسبابها، للجسد ومتطلباته، فعمل على قهره وتعذيبه من خلال كبت شهواته بكل مقاييسها ومعاييرها وغيرها من سلوكيات مبتدعة تعكس جهلاً وتجهيلاً لذاته بما هو فطري وبدهي في هذه الحياة الدنيا وفق المعطى الإنساني والقرآني وسنة النبيّ، جهل بغاية وبسبب وبعلة وجوده على هذه المعمورة كخليفة للخالق وكمعمر لبنيانها.

فكم من متصوف سطّرت بأحوالهم ومقاماتهم وأفكارهم المجلدات والقصائد، فيما كانوا ما كانوا عليه من قبل ذلك الهاتف الغيبي أو الرؤية أو الإشارة، فكانوا ما كانوا عليه من حياة الترف واللهو والهزل والملك، كانوا يحيون في حياة ممعنة بالسخرية، مدججة بالرقص والكأس والإيقاع، لا بل عند بعضهم بالفساد والإفساد، ليصل بعد كل هذا وذاك هاتفٌ غيبي كالذي وصل (لسلطان العاشقين) أبو إسحق إبراهيم ابن الأدهم بن منصور المتوفى ١٦٢ للهجرة بحسب رواية الدكتور محمد الراشد في كتابه الاتحاد المستحيل بعد أن كان سلطان العاشقين على ما كان من حياة الإمارة واللهو و..إلخ وصله: (يا إبراهيم ما لذا خلقت ولا بذا أمرت) فقال الرجل في نفسه مباشرة (والله ما عصيت الله بعد يومي ذا ما عصمني ربي) لينطلق في ترحاله بحثاً عن الحقيقة منسحباً من العالم.

أو تلك الإشارة التي وصلت أيضاً الفضيل بن عياض، هذا الذي كان ماجناً سكيراً في حياته وفجأة ولهاتف ما.. ولإشارة ما.. تحول إلى أحد أهم أساطين التصوف. الفضيل وبحسب رواية الدكتور محمد الراشد في المصدر ذاته المذكور آنفاً يسرد كيفية التحول والانقلاب التي حدثت في حياة هذا الرجل: الفضيل بن عياض كان شاباً تائهاً يطارد الغواني، ويلاحق الليالي الحمراء. وذات ليلة، وهو يتسور جداراً للالتقاء بغانية كان على موعد معها، سمع صوتاً من البيت المجاور يقرأ الآية التالية من الذكر الحكيم (ألم يأذن للذين آمنوا أن تخشعَ قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق) وحينما رنّت الكلمات الإلهية في أذنيه، وغزت قلبه وعقله، كان الفضيل على مرتفع الجدار فتسمر لدقائق..ثم قال في نفسه: بلى

يارب. وهبط من الجدار عازفاً عن موعده وكرّ راجعاً إلى البيت ليشرع في الصلاة.. وكانت الحادثة بمثابة النقطة الأولى في ذاك التحول.. وكذلك ما حدث لرابعة العدوية (شهيدة الحب الإلهي) لايبتعد كثيراً عمّا ذهبنا إليه سابقاً من هاتف غيبي نقلها من حياة إلى أخرى.. قادها من طرف ثوبها أو من أصابعها وبكل خشوع إلى دهاليز روحها الداخلية لتعيد بناءها وتعلّق على جدرانها قناديل الحب والنور الإلهي.. ولتمضي حياتها تحت وهج الحب النوراني، مائلة قلبها بمحبوبها الأوحد وحسب، مفرقة كليتها في كليته.. محدثة قلبها به بأسمائه وصفاته ومحدثها قلبها عنه ليتحول القلب إلى ملك خاص بصاحب الملك:

أحبك حبين، حب الهوى
وحباً لأنك أهلٌ لذاكا
فأما الذي هو حبّ الهوى
فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهلٌ له
فكشفك للحجب حتى أراكا

وما وصل كذلك من هاتف غيبي للسري السقطي وهو في المحراب ولغيره من أساطين التصوف الذين عبّدوا بتجاربهم الماتعة دروب العروج نحو الله.

الصوفي يخلق لجسده الأجواء ويزجّه بغمارها لا لشيء إلاّ لتدريب روحه وتهيئتها لاستقبال الإشارات والرموز الإلهية فيمعن بحالات الانخطاف والفناء وسط لحظات وجدٍ تسلبه عن كل ما سوى الله حتى ليحسب أنه على يمين أو شمال الباري.. لا بل وصلت هذه اللحظات عند البعض لدرجة اشتكال الأمر عليه فهل هو الحق أم هو بالحق؟ وهل ناجى الله في ذاته.. أم ناجى ذاته في الله؟! على مبدأ شاعرنا الحسن بن هانئ بقوله:

رقّ الزجاجُ وراقت الخمر
فتشاكلا فتشابه الأمرُ
فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ
فكأنما قدحٌ ولا خمرُ

أي يصوغ الصوفي من خلال تجربته معادلة طرفاها الجسد والروح.. فبقدر ما يستطيع الصوفي تحقير جسده بقدر ما تسمو وتصعد روحه بالإشارات نحو الحق والحقيقة.

فيصل الصوفي لقناعة أن باستطاعته السير على الماء، أو إحضار فاكهة الصيف في الشتاء، أو إحياء الطير وشفاء المرضى و.. و.. و..إلخ يعيش هذه القناعات ويريدنا أن نصدقها عندما يتحدّث بها كحقائق بدهية. إنَّ هذه وغيرها من حالات مفرطة في الشطح مما عكست سلوكاً غير سوي إضافة لغيرها من شطحات تشعرنا أنهم أي الصوفيون أهم وأعلى مرتبة من الرسل والأنبياء كقول البسطامي:

تالله لوائي أعظم من لواء محمد (ص)

إذن، يرفعون من ذواتهم لتتساوى مع

الذات الأعلى ذات واجب الوجود.. هذه السلوكيات وغيرها صدرت صوراً عن مَنْ لم يستطعْ الكتمان عند تواتره الروحي..عند سكره ونشوته، فراح يحوم كفراش أدهشه النور المبهر وأغراه فاقترب واقترب.. واحترق بالوهج -الحلاج، السهر وردي-أنموذجا، هذه الحالات وغيرها اشتغل عليها من تربّص بهم وحاول تصيّد شطحاتهم تلك وتكفيرهم -ابن الجوزي، ابن تيمية- أنموذجا إذ يقول ابن الجوزي في كتابه تلبيس إبليس إنَّ المتصوفة عملوا على إطفاء مصباح العلم، وإهمال العلم والعمل. وانعزلوا وتبتلوا وهاجموا المال والأولاد والعلاج وما يصلح الأبدان وشتى ما خلق للمصالح. والصوفيون عملوا على إماتة القلب، وحملوا على النفس فكان من لا يضطجع. ووقعوا في الأحاديث الموضوعة.. ويسخر من ادعاءات بعضهم الذي بتأثير الجوع، ادعى أنه عشق الحق، وهام بالله، وجعل الحق (الله) شخصاً جميل الطلعة. ثم أنهم قالوا بالكرامات والمخاريق وهذا تخرص لا يقل عن أعمالهم الشعبذية وأقوالهم الشطحية[1] و.. إلخ

ولم يكف الغزالي وغيره من أبناء جلدته الأخلاقية والفكرية عن المطالبة بمحاكمتهم تحت شعارات عدة منها إدعاء الإلوهية والسحر والشعوذة وصنع الكرامات والحلول أو أنهم يحرّمون ما حللّه الله ويحللّون ما حرّمه الله، وعلاقاتهم بالشريعة والتكاليف وتصاريحهم الواضحة بالمفاهيم الخاصة ذات الطابع الحر في غير القابل للتأويل مثل العقاب والثواب الجنة والنار.. إلخ وتمّ لهم ذلك في حضرة سلطات سياسية ودينية متوافقة متطابقة المصالح.. وما لاقاه الحسين بن منصور الحلاج من صلب وتقطيع الأطراف والرأس ومن ثم حرقه وكذلك ما لاقاه السهر وردي من مصير لا يقل عمّا لاقاه الحلاّج رغم معرفته بخطورة البوح أو حتى التلميح وضرورة الكتمان، وهو القائل قصيدته الحائية الماتعة جداً والتي مطلعها

أبداً تحنُّ إليكمُ الأرواحُ
ووصالُكُمْ رَيْحانُها والراحُ
وقُلُوبُ أهلِ ودادكُمْ تشتاقُكُمْ
وإلى بهاءِ جمالكُمْ ترتاحُ

إلى أن يقول:

أهلُ الهوى قسمان: قسمٌ منهمُ
كتموا وقسمٌ بالمحبّةِ باحوا
فالبائحونَ بسرِّهمْ شربوا الهوى
صرفاً فهزّهمُ الغرامُ فباحوا
والكاتمونَ لسرِّهمْ شربوا الهوى
ممزوجةً فحمتهمُ الأقداحُ
بالسرِّ إنْ باحوا تباحُ دماؤُهُمْ
وكذا دماءُ العاشقينَ تباحُ

وأيضاً (أبو يزيد البسطامي) على تفاوت تجربته مقارنة بتجربتهما فقد نفي

وأبعد عن بلده مرات ومرات، وذو النون المصري الذي أحضر إلى بغداد مقيدا و(أبو بكر الشبلي) الذي حقن دمه بادعائه الجنون بين الحين والحين، و(ابن سبعين) الذي انتحر لأسباب ومسببات يمكننا الحديث عنها لاحقاً و.. و.. غيرهم، وحتى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الموصوف عند الأغلبية بالشيخ الأكبر وقطب الأقطاب، لم يسلم من التكفير على بعض ما ذهب إليه في (فصوص الحكمة) أو في (الفتوحات المكية) وحواراته -الافتراضية- مع النبي محمد (ص) ووصفه لذاته بأنه (خاتم الولاية المحمدية) شارحا أوجه التشابه بينه وبين عيسى عليه السلام (خاتم الولاية العامة) راسما لنفسه مكانة أكبر وأهم من مكانة الأنبياء موضحا الفرق بين الولي والنبي، ابن عربي الذي استقى تجربته وتأصيلها وتأسيسها من وهج الشريعة النصّية من القرآن وسنة الرسول، تاركاً لخياله الخصب ورؤاه طيب تحليقها في فضاءات ممعنة بالبياض وبالنقاء وبالجمال، هذه المواقف وغيرها من الشطحات عند ابن عربي هل هي التي دفعته إلى الرحيل عن الأندلس كما يتساءل الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه هكذا تكلم ابن عربي.؟ (لماذا كان عليه أن يرحل عن الأندلس والمغرب إلى المشرق من دون عودة؟؟ فيذكر بعض التكهنات إلى أن يصل فيقول: أم كان مناخ الاحتقان الفكري الناتج عن سيطرة الفقهاء وتحالفهم مع الحكام ضد المفكرين والمتصوفة هو الحافز الأصلي للرحيل؟).(٢)

عملياً يمكننا أن نخلص بنتيجة ومن باب الإنصاف لهؤلاء الذين أقل ما يقال بهم أنهم عرفانيون نخلص إلى نتيجة بدهية متوافق عليها وهي أنهم غير ملحدين أو مشركين أو زنادقة، بل على العكس نلمس عند معظمهم آليات ومفردات التديّن، لا بل الإمعان في التديّن، ولكن ليسوا هم المشكلة بمجملها أو من تفرّد بصناعتها، وليسوا طرفها الوحيد، ربما هم ساهموا في إيقاظ شعور ومفردات التعصب عند فئة أو فرقة كلامية أو فقهية ما، إلا أنهم بالمؤكد أناس يقولون بوجود الله كخالق وواجب الوجود، ويقولون بممكنات الوجود ومعظمهم قال بالقرآن وبالسنة و..إلخ إنّهم لم يبحثوا عن الله ولم يقولوا بالبحث عنه بل قالوا بمعرفة الله وهمّوا بالبحث عن معرفته ولأن معرفة الله برأي المكزون.

(لا تصح إلا لذاته، وذاته لا تعرف إلا برؤيته، ورؤيته لا تكمن إلا بتجلّيه، وتجلّيه لا يدرك إلا بكماله، والتجلّي يقع بحسب قوة الناظر إليه، ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر، ليشهد من ذات المتجلّي على قدر طاقته في حدّ عجزه، وكلال بصره

عن مشاهدة نور اللاهوت، من غير تغير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من حال إلى حال وإنّما شـوهد بذلك من قبل تقلّب القلوب والأبصار).(٣)

نعم نقول لأنهم هم هكذا همّوا بمعرفة الله.. ولأن معرفـة الله كما بين المكزون.. ولأن فقهـاء الـكلام والشريعـة هم الحكم عليهم فكل بصر الجميع عن مشـاهدة نور اللاهوت.. وإنّما شوهد بذلك من قبل تقلب القلوب والأبصار.. ويخلص المكزون إلى أن تجلّيه للخلق بصراً، أو بصيرة هو إيناس لهم، وعدل عليهـم، ورحمة بهم، وإثباتاً لوجوده، ونفياً للعدم عنه.

المعرفة بين السعادة.. اللذة والألم

ما مـن متتبع للحراك الحياتي الدنيوي الاجتماعي لدى معظم المتصوفة،إلا ويدرك أنهم ابتعدوا كلّ البعد عن السـعادة واللّذة كمفهوم عام قائم على التمتّع بالطيّبات مما أحلّـه الله لهم.. لا بل نرى أنّهم في شـقاء وتشـرّد، حزن وبكاء، وهذيانات شخصـية، وشعر متألق شفّاف، وعذابات تعزفها ربابات قلوبهم الممعنة في العذوبـة والنقاء،إلاّ أنّهم يحدّثونك عن لذّة صـافية حقيقية والتذاذ ونشـوة تتلبّس قاماتهم واللّـذة هنا فيها ما فيها مما ذهب به وإليه أرسطو في حواراته مـع ابروترخسـ وكاليكليس التي سـاقها أفلاطون في كتابيه الخطيب والفيلفس حول ماهية وأنواع واختلافـات اللذة وعلاقتها بالألم فيسـأل: هل كلّ لذة هي مجرد انقطاع الألم..؟ ومـا مـدى اقترابهـا بالمعنـى من الحكمة.. من الخير المكتفي من ذاته وبذاته وعلاقـة الأخير بالشـرّ ويقول أيضـاً بلذّة مزيّفة خاطئة في الأساس أو مغشوشة وبلذّة صـافية حقيقية معتدلة ودقيقة حضورها يولينا حبوراً وغيابها لا يجرّ انقباضاً، كبهاء الأشكال وزهو الألوان وعذوبة الأنغام وحتى شذى العطور، ولا سيّما ملذّات المعرفة التي لا تفرض جوعاً مؤلماً ولا تدع من بعدها أي فوضى.(٤)

ونعـود لنسـأل في هـذا الإطـار هـل تكمن السـعادة في اللذة..أم تكمن اللذة في السعادة..؟! وهل السـعادة سعادة جسد أم قلب أم عقل أم روح أم نفس..؟!! وكيف ومتى تتحقق..؟! هل تسعد الروح وتستلذّ بسعادة واستلذاذ الجسد..؟ وهل يسعد الجسد بما يتحقـق للنفس من هجرة وسـفر وتحليق في الملكـوت الأعلى،وتحظـى ما تحظاه من فيوضات نور وكشف واقتراب..؟؟

وهل اللـذّة خير..؟!! أم اللذّة لذّتان..؟؟ وهل السعادة في المحبة والفضيلة والأخلاق.. أم في التعبّـد والنسـك والزهد..؟!!! أم في الفعـل.. في المعرفة معرفـة الله.. والحقيقة والكمال..؟!!

ابن سينا لا يرى السعادة في اتباع كل لذة بل يراها في الكمال والخير.. يدل على ذلك انقسام اللذات عنده إلى عالية وخسيسة.. (فاللذّة تنشأ عن الشعور بالكمال أو إدراك الكمال وكلّما كان الكمال الذي تحصل عليه النفس أتمّ وأفضل كانت اللذّة التي ندركها أبلغ وأشد).(٥)

ويقول ابن سينا في كتابه النجاة: إننا في عالم المادة، يمنعنا حجاب الحس والشهوة وانغماس بدننا في الرذائل من بلوغ المثل العليا التي نطلبها ونحنّ إليها. ولكنّا إذا خلعنا ربقة الشهوة والغضب من أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذّة السامية، فحينئذ ربّما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً خفيفاً.(٦)

إنّها سعادتهم الخاصة جدّا بهم وحدهم والتي لا يمكننا أن نتلمس حقيقتها إلا بمعايشتها تماما كما هم يعايشون حيثياتها الزمكانية.. (عند اتصال الإنسان بالعقل الفعّال يكون حينها فيه العاقل والمعقول والعقل شيئاً واحداً بعينه. هذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كمُلت سعادته.. وما ذلك إلا لأنه يصير إلهياً بعد أن كان لاهوتياً ولا يتيسر هذا إلا لنوعين من البشر: الأنبياء والفلاسفة. حيث يتصل الأنبياء بالعقل الفعّال من خلال القوة المتخيِّلة، على حين يتصل به الفلاسفة من خلال العقل المنفعل).(٧)

.نعم هم كلّ هذا وأكثر ولكن رغم ذلك كله لم يشفع لهم أمام فقهاء الكلام والنقل.. أمام كهان السياسة والرئاسة فكان وصار دمهم الطريق..

ليتحول هؤلاء برمتهم فيما بعد إلى شهداء الحب الإلهي وشهداء للحرية والفكر.

في إنصاف التجربة عند الصوفيين

ومن جهة حفل التاريخ بكتّابه وكتبه ومفكريه وفلاسفته ورموز العصور والأزمان من الذين رأوا أن التصوف والمتصوفة هم كما قلنا سابقاً مصابيح الدجى وينابيع الرشد والحجى.. من أمثال القشيري في رسالته القشيرية والسراج الطوسي والسهروردي في عوارف المعارف.. وغيرهم من كتاب معاصرين مثل عبد الرحمن بدوي وأبو العلا عفيفي وأحمد أمين وعلي زيعور ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وعلي حرب و..إلخ من الذين أنصفوا التجربة بحق ومنهم من كان أقدر على استيعاب وتفهّم تلك الحالات (الشطح) ضمن سياقاتها التراكمية للتجربة، ضمن واقع مجتمعي معرفي ديني فلسفي خاص بهدف الإنصاف من دون تهجّم وتشنيع ولا مدح وذوبان إزاء العطاء الصوفي... ليصل الصوفي إلى شعار ردده المتصوف الإسباني ديموانيوس في

كتابه (الدليل الروحي الذي يحرر الإنسان ويقوده في الطريق الداخلي لبلوغ التأمل الكامل وكنز السلام الداخلي الثرّ): (ينبغي للروح أن تدرك أنه لا يوجد ثمة شيء سوى الله وهي. ويرى ديمولينوس أن على من أراد بلوغ المعرفة الصوفية ينبغي أن يبتعد عن خمسة أمور ويرفضها وهذه الأمور كما نرى لا تبتعد عما تناولناه سابقاً إلا في أمر واحد فقط وهو (الابتعاد عن الله نفسه) ويرى أن في هذا الأمر بأنه الأكثر كمالاً لأن الروح -في زعمه- التي تعرف أن تبتعد هكذا فحسب، هي التي تصل إلى التلاشي في الله والروح التي تصل إلى التلاشي هي وحدها التي تُوفق إلى الوجود).[8]

فعلينا أن نكون أكثر جدارة بقراءة فكر إشكالي، حيّر تاريخياً كل فقهاء الكلام وحتى العلماء العقليين سواء الفيزياء والرياضيات والطب و..غيرهم، فكر إشكالي يحمل الكثير من المعاني والدلالات والقابل لأكثر من قراءة بمختلف الحالات الزمكانية.

(نجد أن الدارس الأقدر ينظر بميزان التاريخ والقرائن، ومستوى العلوم والحضارة والقيم. ولذا نصل إلى موقف يحترم لأنه موقف يفسر أو يرى الأسباب، ثم يجمعها لفهم الظاهرة ككل حي. وحتى السلبيات في تصوف البسطامي الذي نقدمه كعينة لدراسة الفكر الصوفي، تظهر سلبيات ناتجة عن كون العقل المنظر قد جال في دنيا لا واقعية أي انكفاء الذات على الذات المأخوذة كسابقة (ومتفوقة) ومنفصلة عن الواقع. ولقد عبر البسطامي عن نظرة للوجود هي سباقة بالنسبة للمألوف في عصره وقال بنظرية في المعرفة.. إن نظرة البسطامي إلى الإنسان، والدين، والله، والأخرويات تنم عن فكر عريق).[9]

كما يرى عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي) الكويت ١٩٧٥م أن التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام لأنه تعميق للعقيدة وانتصار للروح على الحرف. أمَّا أبو الفيض محمود المنوفي في التصوف الإسلامي الخالص إذ يرى أن التصوف مخ الدين وخدمة الإحسان.. وأن الصوفي يفي بالعهد ويصون، تقي، نقي، لا عيّاب ولا مغتاب، ولا حاسد ولا يغضب.. كله أدب وذوق ولينة، مع الحق، ضد الباطل.. لا يؤذي، يعطي، صادق.[10]

وتبين لعلي حرب في كتابه النص والحقيقة -نقد النص- بعد قراءة التصوف قراءة مختلفة محاولاً من خلالها قراءة ما لم يقرأ واستنطاقه مستفيداً مما توصلت إليه الدراسات حول النصوص والخطابات من الكشوف والحقائق.. تبين له أن الخطاب الصوفي له معقوليته بل عقلانيته، أي هو

نتاج العقل والمنطق ويقول: (بل بدا لي أوسع من العقلانية التي اتخذت معياراً لنقده ومحاكمته وأعني بها العقلانية الكلاسيكية الأرسطوطاليسية أو العلمية القائمة على منطق الهوية الدائري المغلق الوحيد الجانب ليس هذا فحسب، بل إنَّ اشتغالي على النص الصوفي حملني على توسيع مفهومي للنص عموماً وتطويره على نحو جعلني أذهب إلى القول بأن النصوص تستوي من حيث عقلانيتها ولا عقلانيتها، إذ كلها تستخدم تقنيات عقلية كما تستخدم في الوقت نفسه آليات غير معقولة).[١١]

الإبحار في الألق العرفاني الإيماني

وأخيراً لابدّ لنا من ذكر بعض الشطحات التي ما هي إلاّ من فيوضات روح ممعنة في الألق والشفافية والشروق والحب العرفاني، الشطحات التي نتفهمها في سياقاتها النصيّة المبنية على تجارب جد هامة في الفكر العربي، تعكس حالة إيمانية خاصة من حيث (هي إدراك الشيء من دون برهان، وهناك من الفلاسفة المثاليين من حاول التوفيق بين الإيمان والمعرفة على فرض أن الإيمان جزء من المعرفة).[١٢]

بينما بحسب تعريف الرسول بولس فهي مادة أو قوام ما يرتجى من الأمور والإيقان بما لا يُرى.. أو بحسب النص العربي لها (وأما الإيمان فهو الثقة بما يرجى، والإيقان بأمور لا ترى)..

ولكن الإيمان الذي هو أولاً وآخراً شيء مركب يدخلُ فيه عنصر معرفي، منطقي، أو عقلاني جنباً إلى جنب مع عنصر عاطفي، حيوي، شعوري، وبالضرورة لا عقلاني. إيمان يمثُل لنا على شكل معرفة.[١٣]

الشطحات التي أثارت إشكاليات جمّة بين الأوساط السياسية والاجتماعية والدينية على مرّ التاريخ منهم من اعتبرها كما قلنا حالة إيمانية خاصة ومنهم من قال إنها إلهامية ربانية تلقينية من علاّم الغيوب والإلهامية هنا من حيث هي (نظرة مثالية في الطابع الديني المعرفي تذهب إلى أن الحقيقة لا تنكشف بطريقة منطقية عقلية ولا بطريقة غير متصلة وإنما فجأة بلا أي رابطة وعن طريق الإلهام وحده أي أن الفكرة التي تولد بوساطة الإلهام تلقين للإنسان من أعلى في صورة إيماء إلهي).[١٤]

فكانت الشطحات تلك تارة بوحاً روحانياً شفيفاً صريحاً واضحاً وتارة جاء مرموزاً، تلميحاً، إشارات، صوراً بعيدة، وما كان لجوء أهل العرفان والإشراق إلى الترميز إلا لغايات راكمها الشكّ والقلق وعززها وجوب وضرورة سبر أغوار متلقفها.. كل ذلك جاء لعدم إيمان الصوفي بسوية المتلقي النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسؤال المتكرر

لديه: هل لهذا المتلقي من طاقة وقدرة على استقبال هذا الكم الهائل من النور العرفاني الذي قد يفيض عليه؟!!

.فكان المكزون كما بين حامد حسن في كتابه (المكزون السنجاري) يدعو دائماً إلى تدبر الأقوال الملغّزة المعمّاة، الصريحة عند أهل العقول وهي قروح على أعين الجاهلين.. وعندما سئل المكزون لماذا لا تتحدث لنا بصريح العبارة وتلجأ إلى الترميز والتلميح فأجاب:

قالوا: تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز

فأجبتهم: هل عاقل يرمي الكنوز بغير حرز

فهو يرى أن الرمز بمثابة الحرز للكنز عند العاقل.[١٥]

والآن وبعد كل هذا وذاك لنحاول أن نتلمس بعض أبجديات الشطح عند أساطين المتصوفة:

أبو يزيد البسطامي (١٨٨- ٢٦١ هـ) قال:

سبحاني ما أعظم شأني- أنا اللوح المحفوظ – أنا ربي الأعلى –

تالله لوائي أعظم من لواء محمد (ص)

أبو بكر الشبلي (٢٤٧- ٣٣٤هـ) قال:

أنا الوقت ووقتي عزيز، ليس في الوقت غيري

– أنا معكم حيثما كنتم أنتم في رعايتي وكلايتي

الحلاج (٢٤٤ – ٣٠٩ هـ) قال:

أنا الله – من رآني فقد رأى الحق – أنا الحق والحق للحق حق الأين ذاته فما من فرق – ما في الجبّة إلا الله –

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا

سهل التستري (٢٠١ – ٢٨٣ هـ) أستاذ الحلاج الأول قال:

– مولاي لا ينام وأنا لا أنام

– إذا ما دفنت نفسك تحت الثرى وصل قلبك فوق العرش

– للنفس سر ما أشاعها الحق إلا على لسان فرعون فقال: أنا ربكم الأعلى

ابن سبعين ت (٦٦٩)هـ والذي ينوس كما رآه الدكتور محمد الراشد في كتابه مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي بين وحدة الوجود والوحدة المطلقة ويميل أكثر إلى إيمانه بالوحدة المطلقة.[١٦]

(العقل هو أول مبدع، وهو أكثر تشبّهاً بالله تعالى.فمن أجل ذلك يدبر الأشياء التي تحته)

(السبب الأول موجود في الأشياء كلها

على حالة واحدة، وليست الأشياء كلها موجودة في الأول على حالة واحدة..إلخ).

العفيف التلمساني (٦١٠-٦٩٠هـ

سميت الورى حسناً وأنت محجّبُ
فكيف بمن يهواك إن زالت الحجب
أصبحت معشوق القلوب بأسرها
ولا ذرة في الكون إلا لها قلب
إذا سكر العشاق كنت نديمهم
وأنت لهم ساق وأنت لهم شارب

وأختم هنا بما قاله الحلاج

والله ما طلعت شمسٌ ولا غربت
إلا وحبك مقرون بأنفاسي
ولا خلوتُ إلى قوم أحدثهم
إلا وأنت حديثي بين جلاسي
ولا ذكرتك محزوناً ولا فرحاً
إلا وأنت بقلبي بين وسواسي
ولا هممت بشرب الماء من عطش
إلا رأيت خيالاً منك في الكاس

ومما يتضح في الختام وبعد دراسة تاريخ التصوف عامة والإسلامي خاصة وامتداداته الزمكانية كمصطلح ومفهوم أنه لم يكن موجوداً في زمن الرسول والخلفاء كمنهج معمول به على ما هو عليه في القرنين الثالث والرابع للهجرة وما تلاهما، بل كل ما كان سائداً آنذاك هو الإمعان في الزهد والتعبّد والتنسّك كما كان سائداً في الأمم الأخرى من مسيحية أو بوذية أو هندية أو فارسية.. وغيرها

وحتى في إرهاصاته الأولى في القرنين الأول والثاني للهجرة لم يكن يخرج كثيراً عن التعبّد والزهّد إلا أنه بدءاً من القرن الثالث أصبح –المتصوفة- يقولون بالكشف والإشراق وبدأ التصوف يبرز ويتبلور كحركة لها ما لها من فلسفة خاصة ونظريات تركت إشكاليات، وأحدثت هزات في الفكر العربي والإسلامي إلى يومنا هذا مثل قولها بوحدة الوجود وبالحلول وبالاتحاد و..إلخ وظهر عندهم أنَّ العلم علمان ظاهر وباطن، وأنَّ للنص الإلهي قراءتين خاصة وعامة أو ظاهرية وباطنية، ومن هنا بدأت تتشكل وتتكون لهم العداءات فأعلنوا عليهم الحرب وعلى طرائقهم وتجاربهم على نظرياتهم وتصريحاتهم وتلميحاتهم.. فاتهموا بالكفر والزندقة والسحر وإعلان الكرامات والخوارق، ولاقوا ما لاقوه من قهر ونفي وتشريد وأحكام إعدام بقطع الرؤوس وتقطيع الأوصال والصلب والتشنيع كما حدث للحسين بن منصور الحلاج.

وكان عصر الحلاج وأترابه من أبي يزيد البسطامي والجنيد وأبي بكر الشبلي.. كان عصر ثورة حقيقية في مجتمع خصب لنمو أفكار ورؤى أخذت طريقها وامتداداتها وحيويتها رغم اصطدامها بجدران علماء

الكلام والفقه والشريعة من جهة، ومن جهة أخرى بجدران السلاطين والأمراء.

وبدأت تكثر المؤلفات لكبار العلماء والفقهاء والباحثين في نقد المتصوفة العرفانيين - تجربة ونظرية- فمنهم من اعتبرهم كما تبين لنا سابقاً أنهم مصابيح الدجى وأسياد الزمان والمكان، ومنهم من اعتبرهم المدمر الحقيقي لبنية الإسلام وفكره، ولعنة كبرى لحقت بالتاريخ الإسلامي فخرجت الفتاوى تلو الفتاوى والأحكام القطعية بتكفيرهم وإباحة دمائهم.. سطرت المجلدات والفهارس والمعاجم في فكر ومصطلحات ونظريات المتصوفة فذخرت مكتبات التراث بها.

تجارب مهمة عاشها المجتمع آنذاك فعايش من قال بأنه هام بالله وأن الله أحبه وغار عليه، ومن قال بأنه يرى الله بالزهرة وبالشجرة وبالينابيع، ومن قال بأن الله حل به، ومن قال شاهد الله ومن، ومن..إلخ تحت وقع لذّة ونشوة واضطراب تأتت من تأمل طويل، وإبحار عميق بذات الله في سعي منهم لمعرفته وكمال معرفته إلا أنَّهم ومن خلال اشتغالهم على وصف ما شاهدوه أو ما تهيأ لهم مشاهدته، هذا الوصف الذي جاء على شكل تواترات وهذيانات وتوترات واضطرابات عكست أنَّهم ما شاهدوا إلا ذواتهم، لأنه وكما خلص المكزون فإن ما من قدرة لوصف الخالق إلا عجزنا عن وصفه (وصف الخالق تجريده عن الوصف).

الهوامش

١- ابن الجوزي، تلبيس إبليس نقلاً عن المصدر ، ١٤ص١١٢.

٢- الدكتور نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م، ص٦٢.

٣- المكزون السنجاري بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة الجزء الأول، حامد حسن، دار مجلة الثقافة، دمشق، ص ٢٣٩.

٤- أفلاطون، الفيلفس، تحقيق أوغست دييس، تعريب الأب فؤاد جرجر بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٠م، ص ١٤.

٥- الدكتور جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، الهيئة العامة للكتاب، الكتاب الشهري العاشر، دمشق، اختيار وتقديم: د نزار عيون السود، ص١٥١.

٦- المصدر نفسه، ص١٥٢.

٧- الفارابي أبو النصر، من كتابيه: السياسة المدنية، آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن الدكتور جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، الهيئة العامة للكتاب، الكتاب الشهري العاشر، دمشق، اختيار وتقديم: د نزار عيون السود، ص٣٤.

٨- ميغـل ده أنامونـو، ١٨٦٤- ١٩٣٦م، في كتابه (الشعور المأساوي بالحياة) الصادر عن وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥م، ترجمة: علي إبراهيم أشقر، سلسلة آفاق ثقافية (٣١)، ص٢٦٤.

٩- العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، للدكتورعلي زيعور، دار الطليعة، بيروت، ص١٣٢.

١٠- المصدر نفسه، ص١٠١.

١١- علي حرب، النص والحقيقة، نقد النص، الصادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت، ص٢٨٣.

١٢- الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين بإشراف م.روزنتال وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ص٧٠.

١٣- ميغـل ده أنامونـو ١٨٦٤- ١٩٣٦م، في كتابه (الشعور المأساوي بالحيـاة)، وزارة الثقافة بدمشق، ٢٠٠٥م، ترجمة: علي إبراهيم أشقر، سلسلة آفاق ثقافية ص٢٢٨.

١٤- الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين بإشراف م.روزنتال وب يودين ترجمةك سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ص٥٣.

١٥- المكـزون السنجاري بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة الجزء الأول، حامد حسن، دار مجلة الثقافة، دمشق، ص١٧٨.

١٦- د.محمد الراشد، مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٤م، ص٣١.

تحدي مو-تسي: قضايا من مذهب المنفعة في الفلسفة الصينية القديمة

ترجمة وإعداد: وفيق فائق كريشات ✽



مو-تسي وعصره

يتفق العلماء على أنَّ القرون الثلاثة التي جاءت بعد موت كونفوشيوس كانت علامة على مرحلة انتقال حاسمة في مجرى التاريخ الصيني. تتسارع النزعات المنحطة التي أسف لها كونفوشيوس. تأفُل سلطة بيت تشو، التي لم يبق منها إلا القليل، بالتدريج مفسحة الطريق إفساحاً كلياً لنضال من أجل البقاء والاستعلاء برز بين دول العالم الصيني من غير أن يمنع منه مانع فأفضى في آخر أمره إلى نيل «دول عظمى» كبيرة قليلة للهيمنة على غيرها. لقد طرأ داخل تلك

✽ كاتب ومترجم سوري.

الدول انحطاطٌ مطرد في أسر الأرستقراطية العليا القديمة وتقدمٌ مطرد نحو المزيد من البيروقراطية في تنظيم السلطة. امتلأ كثير من مناصب هذه الدول بعناصر من «الشريحة الطافية» الجديدة التي انبثقت بين طبقتي الفلاحين والأرستقراطية الأقدم عهداً منها.

أحد العناصر داخل هذه الشريحة هو طبقة التجار الجديدة التي تعكس بروزاً لاقتصاد مالي ونمواً في الإنتاج، وتحسناً في الاتصالات، وتنامياً في تذوق الأمراء وحاشيتهم للترف.

أصبح لفظ «شي»، وكان يطلق على شريحة النبلاء الأدنى مرتبة، أصبح الآن يطلق على كامل «طبقة المثقفين» الجديدة، المثقفين الذين يجولون من دولة إلى دولة عارضين حكمتهم وخبرتهم على أمراء زمانهم. وعلى مثال حال كونفوشيوس وتلاميذه، ربما أتى أعضاء هذه الزمرة في معظمهم من شريحة «شي» السياسية الأقدم عهداً، ولكنهم أتوا أيضاً من طبقة النبلاء العليا المخفوضة المرتبة أو حتى ما دون ذلك.

أمراء هذا الزمان متلهفون لملء حكوماتهم «بأهل الجدارة» المعتمدين على السلطة الأميرية اعتماداً كلياً، علماً بأنه ليس هيناً البتة في عصر من الفوضى المطلقة تعيين موضع الجدارة الحقيقية. بل إنّ بعض الأمراء قد أصبحوا رعاة لاكتساب العلم- مستعدين، بدوافع شتى، لإعالة زبائن من «شي» الجوالين الذين ليسوا بالضرورة يخدمون في منصب. والحق، إنّه مع تفشي «المدارس المئة»[1] فإنه كان لبعضهم قبولاً لأن يرعوا مناظرات فكرية مفتوحة بل لقد طوروا تذوقاً لها.

كان النموذج البدئي العظيم للأمراء «المستنيرين» كهؤلاء هو دوق ون من دولة وي الناشئة حديثاً (٤٤٦-٣٩٥ ق.م). إن دوق ون هو مثال على التيارات الفكرية المتصارعة تصارعاً عميقاً التي كان معرّضاً لها رعاة كهؤلاء. إن يكن في بدء أمره، بحسب ما جاء في السجلات، تابعاً حقيقياً في ممارسته السياسة الفعلية لتسي-شيا تلميذ كونفوشيوس، فإنه لسرعان ما جذبته «الواقعيةُ الجديدةُ» مدرسةُ لي كه ووو تشي «أول أصحاب مدرسة التقيد الحرفي بالقانون». مما تبغي إضافته أن عنصراً إضافياً في هذه الشريحة الطافية الجديدة هو المحاربون المحترفون الجوالون الطافون بحريتهم الذين أفلحوا أيضاً في نيل رعاية الطبقة الأميرية.

في ما يتعلق بحياة الجماهير، لا بد أنه قد كانت محن وزعازع متنامية، السبب فيها هو الحروب التي لا تهدأ، والاستغلال الذي

لا رحمة فيه، وضياع كل أمان اقتصادي مهما كان قدره مما كان في ظل منظومات الارتباط بالأرض الأقدم عهداً. لكن في الوقت نفسه، هاهنا تطورٌ جديد في الزراعة - انبثاق ما أطلق عليه «الملكية الخاصة».

تربط (النصوص الصينية) تنامي الحيازة الفردية للأرض بما للأمراء من قوة متنامية على السيطرة على ما ينتجه المنتجون الزراعيون، وعلى تخصيص الفلاحين مباشرة بأراضٍ، وعلى تحصيل الضرائب منهم مباشرة. ويصادف هذا كله ضعفٌ في طبقة النبلاء الأقدم عهداً التي تمتعت في ما مضى بالدخل الحاصل عن عمالة السخرة في قطع شتى من الأرض.

يعيش مو–تسي التاريخي، الذي تُحسب تاريخ مولده ووفاته بأنه في وقت ما بين أوائل القرن الخامس ومطلع القرن الرابع (في نحو ٤٨٠-٣٩٠ ق م، بحسب حسابات تشيان مو)، يعيش في مطلع هذه النقلة الكبرى. تشجع ندرة المعلومات عنه على إعمال الظن في من هو، وما الطبقة أو الشريحة التي كان «يمثلها». الاسم نفسه الذي يدل على نسبه هو موضع خلاف- يحاجج بعضهم بأنه ليس اسماً دالاً على النسب البتة وإنما هو صفة تدل على جانب من حياته، ومن ذلك احتمال أنّه قد كان حرفياً أو محكوماً عليه. لعله أيضاً من منبت عامي، بيد أن علمه بالثقافة التقليدية كان واسعاً ومحدثاً للجدل قطعاً.

كائناً ما يكون منبته، فهو ينسب نفسه من كل قلبه إلى «شي» و«أهل الامتياز» (شيان) الذين يتطلعون إلى الخدمة في الدولة.

أفضت هذه الحقيقة ببعض العلماء في الصين الحديثة الذين عدّوا فلسفته رجعية وليست تقدمية (من مثل غو مو-رو) إلى القول بأنه عضو في طبقة «شيه».

بيد أن أسلوب كتابه الممل وغير المصقول يوحي «بالرجل الرزين الذي ثقّف نفسه بنفسه». إنّه يفتقر إلى الرشاقة الأرستقراطية لكتاب «المنتخبات»[٢].

إن تكن أسبابٌ للارتياب في خلفيته العامية، فإن الزعم بأنه حِرَفي لم يثبت البتة. إنّ انشغاله بالتقانة العسكرية وبالفنون والحرف ليس برهاناً على حرفيته إلا أن حقيقة حركته قد نُظمت بحسب الأصول العسكرية هي برهان على أنّه عضو في شريحة المحاربين المحترفين.

ولقد جذبت حركته كثيراً من أبناء العامة، بيد أنها ربما قد جذبت أيضاً نبلاء انحطت مرتبتهم، وكونفوشيين مستبصرين. «المناطقة» الموهيون[٣] المتأخرون الذين علقوا في مهمة إحداث ما يمكن أن نطلق عليه لغة علمية حقيقية هؤلاء قد كانوا «مفكرين» يسهل عليهم أن ينسوا أنفسهم في

خضم المنطق غير الصريح للمشروع الفكري رغماً على تعاليم معلمهم المنفعية.

بحسب ما بلغنا، كان النص نفسه يتألف من واحد وسبعين فصلاً، بقي منها ثلاثة وخمسون. يتناول أحد عشر فصلاً منها فنونَ الحرب والتقانةَ العسكرية، بينما تتناول ستة منها جانباً يدعوه غريام «المنطق والأخلاق والعلم».

من الواضح أنَّ هذه الفصول المذكورة أخيراً هي من التطورات المتأخرة للمدرسة ولعلها ترجع إلى القرن الثالث، ولعلَّ الفصول المكرسة للعلم العسكري تمثل أيضاً تطوراً متأخراً. يُعتقد في الفصول الباقية، وهي إما تقتبس عن مو–تسي أو تنقل كلامه مباشرة، يُعتقد فيها أنها تمثل عقائده تمثيلاً شافياً. يجد المرء في الفصول الأصلية عشرة موضوعات كبرى، منها «رفض الجبرية» و«إرادة السماء» و«الحب الشامل» وغيرها، وهي تعالَج في ثلاثيات، كل منها في ثلاثة فصول (علماً بأن بضعة فصول منها قد ضاعت) يبدو منها أنها تمثل ثلاث نسخ مختلفة من عقيدة المعلم، يرى بعضهم أنها تنتسب إلى تقاليد شتى لزمر مختلفة في الحركة. مع ذلك، العقيدة ككل تبدو متجانسة تجانساً ملحوظاً.

الموهية، في مباينة صارخة للكونفوشية، هي حركة ذات تنظيم عسكري ديني خاص بها على رأسه «معلم أعلى» (تشو–تسي). هذا الإصرار على التنظيم هو، بحسب رأيي، يتفق اتفاقاً تاماً مع المظهر الموهي الكلي.

لنقارب عقيدة مو–تسي بالنظر إلى التسليمات التي يشترك بها مع كونفوشيوس بحسب ما جاء في «المنتخبات». في حقيقة الأمر، بلغنا من كتاب «هواي–نان–تسي» الموضوع في أوائل عهد هان أن «مو–تسي قد درس تعاليم الكونفوشيين وَقبِل (أو تلقّى) طرائق كونفوشيوس».

الهدف العمومي الأسمى لكونفوشيوس هو «جلبُ السلام إلى **العالم**» – خلقُ مجتمع يستمتع الناس جميعاً فيه بالسلام والأمان الاقتصادي والتناسق. قد يعدّ تحقيق الإنسان النبيل لذاته هدفاً موازياً، بالطبع، لكن في نظر المعلم من الواضح أن هذا الهدف تابع للهدف الاجتماعي الشامل. ليس من شك البتة في عميق التزام مو–تسي بهذا الهدف الأقصى. على مثال كونفوشيوس – وهما يشتركان هاهنا في توجّه ثقافي مشترك – عند مو–تسي قناعة بأن إحراز هذا الهدف ينبغي أن يكون مشروعاً اجتماعياً سياسياً إنَّما يتحقق على يد طليعة من الصفوة تعمل من خلال نظام سياسي. «حاكم الدولة وحده هو القادر على توحيد معايير الفضيلة التي للدولة (غو تشي يي) وإحداث التجانس فيما بينها». إنَّ مفهوم النظام الهرمي الذي

يُعثر فيه على المسؤولية القصوى عن النظام الاجتماعي بأكمله يُعثر عليها في القمة هذا المفهوم باقٍ كما هو وإن طرأ تغيير جذري على مفهوم «النظام» نفسه.

في أحد المواضع يفرّق مو-تسي بين كونفوشيوس وبين تلاميذه المعاصرين تفريقاً صريحاً. يسأله تشِنْغ-تسي: «مادمت تهاجم الطبقة الكونفوشية المثقفة (رو)، فكيف تثني على كونفوشيوس؟» يجيبه مو-تسي: «الذي أقرّه هو الحق والذي لا يمكن تبديله».

مع هذا، الذي يؤمن به مو-تسي إيماناً متوقداً هو أن هاهنا الكثير مما ليس بحق وأن الكونفوشيين المعاصرين له يجسدون هذا الذي ليس بحق. ما يلحظه فيهم جميعاً هو، قبل كل شيء، عظيم تركهم للفاعلية في وجه القَدَر المحتوم (مينغ) - تركاً لا يمكن فصله عن تمام موقفهم من الكون، ومن كل الناحية التي ندعوها الدين. مع النزعة الفعالة والدنيوية والمنفعية لفكر مو-تسي، فمن الملائم على ما يظهر أن ننظر في هجومه على كونفوشيوس مبتدئين من آرائه في الدين والقَدَر المحتوم[4].

القَدَر المحتوم والسماء والأرواح

نجد في «المنتخبات» اتساع النواحي من الخبرة التي ليس للبشر سيطرة عليها والتي لا يطمحون إلى السيطرة عليها. حتى في «المنتخبات»، مع كل توق كونفوشيوس إلى تغيير العالم الإنساني وإلى التأثير في بيئته، الناحيةُ التي يمكن الزعم في آخر أمره أنه مسيطر عليها إنَّما هي تهذيبُ نفسه هو واستطاعتُه ممارسة النفوذ على تلاميذه.

بيد أنَّه لا يكف البتة عن البحث عن العلامات على أن تفعيل أهداف السماء الموضوعة للنوع الإنساني قد يصبح أمراً ممكناً. من بين «رو» الذين نلقاهم في كتاب مو-تسي يدرك المرء أن يأسهم مما للسماء من سبل لا يدركها الفهم قد بلغ مبلغاً عظيماً وأن له نسبة وثيقة إلى «لا تديُّنهم» - وفي بعض الأحوال إلى إنكارهم الصريح للإيمان بأرواح الأسلاف ومعبودات الطبيعة بل إلى الشكوك في أنَّ السماء لا يعينها المصير التاريخي للإنسان. مع ذلك فهم يوصفون بأنهم يتشبثون تشبثاً متشنجاً بتعهُّد «لي»[5] والموسيقا ودراسة المؤلفات المقدسة.

من المحتمل أن أكثر «رو» الذين يلتقيهم مو-تسي ينتمون إلى فرقة تسي-شيا/ تسي-يو من فرق الكونفوشية ولعلَّ أكثر الكونفوشيين (رو) الموصوفين ينتسبون إلى هذه الجماعة الكبرى، إذا سلمنا بأن المرجع الأصلي للفظ «رو» هو إلى كل زمرة الخبراء الثقافيين، الخبراء في الشعائر وفي العلم بالمؤلفات المقدسة. إن يكونوا حقاً تلاميذ

لتسي-شيا وتسي-يو فإنّهم يعطون انطباعاً عن التغيظ والاستبصار، بل، وهذا في عيني مو-تسي، عن الإيمان بأن ما يحرك الناس إنّما هو المصلحة الذاتية. ولأنّهم خبراء ثقافيون فإنّ خدماتهم هي «مما يباع». يلمّح مو-تسي بقوة إلى أن شغلهم الشاغل إنّما هو أجورهم وعيشة الدعة.

يرى مو-تسي أن بين مواقفهم العامة في الحياة وبين آرائهم في القدر المحتوم والسماء والأرواح صلة عميقة. يتحدث في أحد المواضع عن أربع سياسات أو عقائد للكونفوشيين هي التي تأتي للعالم بالخراب:

١- يزعمون أنّ السماء لا تتجلى (وو مينغ)، وأنّ الأرواح لا تبدي قوى إلهية (بو شِن)، وأنّ السماء لا تتكلم ولا الأرواح.

٢- وينغمسون في شعائر للحداد مبالغ فيها وتبذيرية.

٣- وينغمسون في حفلات تبذيرية كمالية من الموسيقا والرقص.

٤- ويؤمنون بأن طول العمر، والفقر والغنى، والنظام والاضطراب، والأمان والخطر كل هذا الحاكم عليه هو القَدَر المحتوم.

لعل الجمع بين هذه المواقف يبدو متنافراً حقاً. مع ذلك فإنه في حقيقة الأمر يذكّرنا بما وصفه فينغاريت من التركيز الكلي للباعث «الديني» في الكونفوشية على ممارسة الشعائر والموسيقا المقدسة. يستطيع المرء أن يظل على تماس مع «طاو»[6] العالم الذي لا يدركه الفهم يستطيع ذلك بوساطة الموسيقا وفِعل الشعائر على وجه التعين.

نجد هاهنا، حقاً، الشعائر الدينية وقد فصلت فصلاً تاماً عن مقاصد العبادة. إن «لي»، ومن ذلك الشعائر الدينية، قد أصبحت هي نفسها مركزاً للمعنى الديني - الثقافي. في موضع من محاورةٍ لمو-تسي مع كونغ مِنغ الكونفوشي يقول هذا:

«ليس مِن أرواح،» ويقول أيضاً: إنَّ «دراسة شعائر القرابين واجبة». يرد مو-تسي بقوله: «إنَّ التمسكَ بالقول إنه ليس من أرواح ودراسة شعائر القرابين هو أمر يشبه دراسة مراسم خدمة الضيوف من غير أن يكون هناك ضيوف». على ما يظهر، لعدم إيمان كونغ منغ بالأرواح وارتباطه الوثيق بيأس عميق من كل انشغال للسماء بمصير الإنسان، يأس ناشئ عن التأمل في مصير كونفوشيوس نفسه.

يقول كونغ منغ-تسي: «في غابر الزمان، الذين نالوا رتبة ابن السماء هم الحكماء الكبار. الذين يلونهم (في الحكمة) صاروا وزراء أولين وموظفين كبار. الآن، لقد أتقن كونفوشيوس «الشعر»[7] و«الأسانيد»[8]، وكان متضلعاً جداً بالشعائر والموسيقا، وعَلِم كل

شيء على التفصيل. فإذا فرضنا أنه كان ينبغي لكونفوشيوس أن يكون ملكاً حكيماً فلماذا لم يصبح ابناً للسماء؟» هاهنا تعبير، من أوائل التعابير، عن فكرة سيغدو لها شأن كبير، وهي إنه كان ينبغي لكونفوشيوس أن يصبح ملكاً حكيماً مؤسساً لسلالة جديدة. لا تأتي «المنتخبات» بدليل على أن المعلم نفسه قد آمن بهذا أو أن يقينه بالعناية القصوى للسماء قد اهتز لأنه لم يصبح ملكاً حكيماً. لكن إن يكن هذا الاعتقاد قد ذاع بين بعض التلاميذ، فلعله كان أحد أسباب الانهيار لاعتقادٍ قام على صورة خاصة جداً من صور الإيمان بالعناية الإلهية. يوحي قول كونغ منغ-تسي، على ما يظهر، بأن العناية السماوية كهذه ربما كانت فعالة في الماضي ثم إنّ السماء، لأسباب لا ندركها، ما عادت تظهر اهتماماً بالعالم الإنساني. مو-تسي نفسه لم يهتز في عقائده الدينية بهذا التقرير. ينفي، ببساطة، المقدمة ويُبطل، بفظاظة، مؤهلات كونفوشيوس. «يجب على الحكيم أن يجلّ السماء ويخدم الأرواح، ويحب الناس عموماً ويشدد على الاقتصاد. المعرفة هي هاهنا. الآن، تقول إنّ كونفوشيوس قد أتقن «الأسانيد» و«الشعر»،(إلخ).. ولهذا كان لائقاً بأن يغدو ابناً للسماء. إنَّ هذا الأمر لشبيهٌ بعدّ أسنان الرجل من أجل اختبار ثروته». العيب هو في محدودية بصيرة كونفوشيوس نفسه.

إن بين الجبرية، وعدم الإيمان بعناية السماء وبقوة الأرواح على التأثير بل بوجودها، وشديد التأكيد للشعائر والموسيقا، وعدم الفاعلية في نواحي الحياة الأخرى جميعاً إن بينها – في عيني مو-تسي على الأقل – نسبة عضوية. كونغ منع نفسه، الذي يرفض الإيمان بالأرواح وعناية السماء، يشغله إلى حد الهوس «المحافظةُ على قديم الكلام وقديم اللباس» وموسوسُ الالتزام بشعائر الحداد الذي يدوم ثلاث سنوات. والحق، إنه في معالجته لمشكلة العلاقة بين «رن»[٩] و«لي» يعوّل كثيراً على أولوية «لي» ويقول بجرأة إن «على المرء استعمال قديم اللباس وقديم اللغة– بعد ذلك يكون رن». المجال الصحيح والدقيق لسلوك النبيل هو المواظبة على الشعائر والمراسم والموسيقا، ومعها بالطبع، التمسك بالسلوك الخارجي الصحيح. «يحفظ النبيل كرامته وينتظر». هاهنا، يقينُ كونغ منغ هو في ما يدعوه فينغاريت القوة «السحرية» لـ«لي» وإيمانُه بها حقيقي على ما يظهر. «إن يكن صالحاً حقاً فمن لن يعرفه؟» ويمضي فيقيس قوة الصالح الذي نال صلاحه بتعهُّد «لي» تعهُّداً ليس فيه كلل يقيسها بحسناء يقتتل عليها الرجال مع بقائها في خلوتها. يرد مو-تسي فيشير بوقاحة إلى أنّ الرجال في العصر

المضطرب يقتتلون على حسناء لكن قلة يسعون وراء «صالح». «لن يعرفه أحد من الناس ما لم يجبرهم على الإصغاء». عند مو-تسي، الذي لا يؤمن بالقوة السحرية للموسيقا و«لي»، ذوبان كونغ منغ في هذا العالم العقيم من عوالم الفعل هو بمثابة الاستسلام التام لقوى القَدَر المحتوم.

عقدة القضية هي إدراك مو-تسي لعلاقة مباشرة بين فكرة لامبالاة السماء وعدم فاعليتها وعدم فاعلية الأرواح بل عدم وجودها وبين عدم فاعلية كونفوشيي زمانه وعجزهم. يهاجم مو-تسي التحرك نحو مفهوم لنظام غير مشخص، قائم في الطبيعة والمجتمع على نحو فطري، نُفيت منه قوة الإرادة الشعورية. إنه يرى تضاداً بين مفهوم للعالم- الكوني والإنساني معاً- من جهة ما هو نظام غير مشخص ولا يدركه الفهم (ومع ذلك فهو ينطوي على خصائص سحرية وغامضة) وقائم بعيداً عن سيطرة كل إرادة شعورية وبين مفهوم للعالم النظام فيه هو حصيلة الجهود المضنية لإرادات الآلهة والناس كليهما. ما ينكره أنصار «القَدَر المحتوم» هو الإرادة الفعالة القصدية للآلهة والناس كليهما. في عالم غارق في الحروب العدوانية للدول القوية على الدول الضعيفة، وفي الكماليات التبذيرية للأغنياء والأقوياء، وفي فقر الجماهير الطاحن، يقوّض فالجُ الإيمان بالقَدَر المحتوم إرادةَ الجميع.

ما يطرحه مو-تسي بتحدٍ هو رؤية مختلفة اختلافاً جذرياً لأسس النظام، الكوني والإنساني معاً، القائم - بحسب إيمانه الراسخ - على صادق الطبيعة للتراث الديني القديم. ليس من نظام للأشياء فطري قائم سلفاً. الذي يُنتج نظامَ المجتمع الإنساني (ونظام الكون، على سبيل التسليم) ويصونه هو هادفُ التعاون بين السماء والأرواح وأهل الإرادة الصالحة، التعاون في وجه ما يبدو أنها ميولٌ نافرة نفوراً ذاتياً، ميولُ العالم المتعدد الناشز «للعشرة آلاف شيء[١٠]».

يجب أن يكون هذا التعاون دائباً ومستمراً. يجب فرض النظام على العَمَاء. ما لم يؤمن الناس بأن السماء والأرواح وهم أنفسهم قادرون على بذل الجهد بدأب ومن غير تراخ في وجه الميول المفرِّقة فإن الاضطراب والعَمَاء سوف يسودان. على هذا النحو يدرك المرء أنّ الثلاثيات الثلاث «إرادة السماء» و«إلقاء الضوء على الأرواح» و«رفض القَدَر المحتوم» هي ذات نسبة عضوية فيما بينها.

لكن مو-تسي، وعلى مثال كونفوشيوس، يظل على انشغاله الجوهري بالعالم الإنساني، ودينه مرتبطٌ بمشاغله الإنسانية ارتباطاً كلياً. ليس من روايات عن أصل الكون ولا

كثير نقاش في كيفية صون السماء والأرواح لنظام الطبيعة، ما خلا لازمة دائبة تقول إن اضطرابات الطبيعة التي تصيب البشر هي تعبير عن امتعاض السماء.

إذا كنا لا نجد عند مو–تسي كلاماً على أصل الكون فإننا واجدون وصفاً لأصول النظام الإنساني يمدنا، لأول مرة بحسب النصوص المتاحة لنا، بوصف للناس في «حال من الطبيعة». هذا الموضوع الذي يتناول كيف خُلق النظام من العَمَاء موافق، في الحقيقة، موافقة جيدة جداً لكامل المظهر الديني الذي عرضناه أعلاه. النظام يُنتزع من العَمَاء:

روي أنه في غابر الزمان عند أول حدوث الناس حين لم تكن حكومة أنّ الناس أجمعين كان لكل منهم رأي في ما هو حق. كان للواحد رأي واحد في ما هو حق وللاثنين رأيان، وللعشرة عشرة آراء.. لقد أثبت كل إنسان رأيه ونفى آراء الآخرين، وعليه كان في حديثهم نزاع دائم.

في البيت، نقم الآباء والأبناء والأخوة بعضهم على بعض وكره بعضهم بعضاً.. ولانعزالهم وتفرقهم لم يستطيعوا نيل انسجام ولا تعاون.. كانت الجماهير أعداء بعضهم لبعض كعداوة النار والماء.. كان الاضطراب في العالم كاضطراب الطيور والدواب. ثمّ إنّه عُلم أن علة الاضطراب في العالم هي عدم وجود الحاكم.. لهذا اختير الأكثر حكمةً واستطاعةً وجُعل ابناً للسماء. ما إن أُقيمَ ابن السماء، ولأن قوته لم تكن كافية، وقع من جديد اختيار للأكثر حكمة واستطاعة وعيّن منهم الوزراء الثلاثة..

الآن، هذا الوصف العجيب لأصول الدولة الذي يذكّر كثيراً بما عند هوبز[11] يبدأ بعالم من الأفراد المعتدّين بأنفسهم. ليس هاهنا ذكر لميل فطري إلى الفضيلة، لأنّ ما عند الناس من «رأي في ما هو حق» (يي) كان ببساطة هو أن عليهم خدمة مصالحهم الفردية.

أكثر ما يصدم المرء في ذلك هو إنكار أن ما للأسرة من أواصر مقدسة ضاربة الجذور في عبادة السلف أنها تستطيع منع محاربة الإنسان للإنسان– نجد هذا مع أن مو–تسي يثبت من جديد القوى الإلهية للأرواح.

لعل المرء يقول هاهنا إن ما يشغل بال مو–تسي أمران بينهما توتر حاد. من جهة، هو راغب في التشديد على الأهمية المركزية لما للسماء والأرواح والناس من إرادة فعالة وذكاء. في الوقت نفسه، هو مهتم لإنكار كل فكرة تقول بخير فطري عند الأفراد أو كل نظام خيّر كامن في المجتمع. إن الفكرة عن كل ميل فطري نحو تناسق قائم داخل الأسرة البيولوجية واجب رفضها ومعها كل

أصنـاف الفطرية، علماً بأنّـه من المحتمل أيضـاً أن آراءه في الأسرة قـد تعكس أيضاً تجارب حياته هو. لكن، فوق كل شيء، الخير ليس شيئاً معطى سلفاً. من الواجب تحصيل الخـير! بيد أنه، ومع كل هذا، لايزال هاهنا التسليم الطاغي الذي ينسب مو-تسي، على الرغم من آرائه غـير النموذجية، إلى توجه ثقافي كبـير - ميله إلى النظـر إلى الموقف نظرة كليـة من وجهة نظر النظام السياسي الاجتماعي الشامل.

ليس من نسبة ضرورة بين إيمان مو-تسي بالإرادة الفعالة للسماء والأرواح وبين إيمانه الآخر بأن العلاقة بين السماء والأرواح وبين النـوع الإنساني إنما تقـوم بوساطة النظام السياسي.

عند مو-تسـي، الفكرة التي كانت بدت ملامحهـا في النقوش على عظام العرافة[١٢] والقائلـة بأن قناة الاتصال بين الإله الأعلى وبين بني الإنسان هي بواسطة الملك الحاكم علـى الكل تبقى هذه الفكـرة مسلماً بها لا يُتعرض لها بتحدٍ. والحق، للمرء أن يقول إن دور ابن السماء قد قوي في حقيقة الأمر.

إن تكن الكونفوشية تضع الأسرة المفردة مصدراً بديلاً للسلطة الأخلاقية في المجتمع إلى جانـب سلطة ابن السمـاء، فإن تصوير مو-تسـي «للحـال من الطبيعـة» حالاً من الأفراد الذرات بينهم صراع شامل إنه تصوير يؤدي، علـى ما يظهر، إلى الفكـرة القائلة بأنه ليـس بغير تركيز سلطة لا انقسام فيها أو «سيادة» في حاكـم واحد تُمكن السيطرة على الصراعات القائمة بين الأفراد بل بين الزمر.

التوافـق الشامل مـع إرادة مَنْ هم فوق هـو أمرٌ واجب، ذروة ذلـك في شخص ابن السمـاء، الذي يجب أن تتمشـى إرادته مع إرادة السماء. لهـذه الفكرة نسبة وثيقة إلى فكـرة أكبر منها تقول بأنـه في معالجة أمر الخير المشترك للمجتمـع (ديان-شيا تشي لي) يجب على المرء أن يبدأ بالمصلحة العامة لكل المجتمع وأن يقصـر نظره إلى المصالح الجزئية كلها، سواء في ذلك مصالح الأفراد والزمـر، على وجهة نظر الكل. بيد أنّ فعل هذا الأمر إنما يمكن حين يكون للمرء موقف «فيه كل واحد يُقر ما يقره ابن السماء وكل واحد يرفض ما يرفضه ابـن السماء». إنَّ ابـن السماء الذي يخـاف - حقاً - الإرادة الفعالـة للسماء والأرواح الـذي يحب بني الإنسـان ويرغب في رفاههـم سوف يجتهد بالضرورة لتحقيق الخير العام.

إنّها لحقيقـة عجيبة أنه في روايتين من روايـات أصول الدولـة وَرَدَ النص ببساطة علـى أن «الأكثر حكمة وقدرة قد اختير ابناً للسمـاء». لكن في الرواية الثالثة ورد النص على أنّ «أهل العالم قد اختاروا الأكثر حكمة

بسبب رغبتهم في توحيد الأفكار في ما هو حق (يي)».

اقترح بعضهم أنَّ بين أيدينا هاهنا ما يكاد يطابق فكرة العقد الاجتماعي. إنَّه لشيء صارخ حقاً أن مو-تسي، في النص الذي بين أيدينا الآن، لا يقول إنَّ السماء قد اختارت الحكيم. هل يحتمل أن مو-تسي يبقي السماء خارج هذا الوصف الكلي لأصول بني الإنسان بسبب حيرته في مسألة لماذا خلقت السماء الخيّرة خلقاً مضطرباً كهذا؟ كائناً ما يكون الجواب فإنَّ على المرء أن يتردد قبل أن يرى نظيراً لعقد هوبز الاجتماعي وفيه «يتعاهد» الأفراد المتساوون فَرَضاً بعضهم مع بعض على إقامة سلطة سيادية. ما يؤكده مو-تسي أكثر من غيره هو اختيار «الأكثر حكمة وقدرة» بوصفه ابناً للسماء، ويجب على المرء أن يفترض أن الأكثر حكمة وقدرة بين الناس هم القائمون على الاختيار يدفعهم إلى ذلك شامل إدراكهم للموقف. الذين ليس لهم حكمة لا يرتقب منهم أن يفهموا أنَّ «السبب في وجود الاضطراب في العالم هو حقيقة أنه ليس من حاكم». إن يكن لكونفوشيوس ومو-تسي كليهما تصوّر لمستمر بنية الحكومة («المَلَكية» هي مرة أخرى ليست شخصاً بل مؤسسة)، فإن نظر الاثنين يظل مسلطاً على نوعية الذين يملؤون هذه المؤسسات وليس ببساطة على أي نوع من «سلطة سيادية» مجردة. في حال الملك الحكيم المؤسِّس على الأقل، حكمته وقدرته أمران فاصلان.

عند مو-تسي، إن يكن الناس الذين «في حال من الطبيعة» قد يتساوون في ما يؤسف له من اعتداد بالنفس، فمن الجلي أنهم يختلفون بعضهم عن بعض اختلافاً عظيماً في ما عندهم من قدرة فكرية ولسوف نرى حقاً أن مو-تسي «العامي» يبدو -على نحو ما- أكثر من كونفوشيوس اعتناقاً للفكر كقيمة، وأكبر السبب في ذلك هو أنه بمهارته في المحاكمة العقلية (بيان-هوي) يدحض التسليمات الباطلة للكونفوشيين ويرسي حقيقة عقيدته. بسامي «الذكاء» على وجه الضبط استطاع الحكماء والقادرون الذين في «حال من الطبيعة» أن ينالوا صحيح الفهم للعالمين الإنساني والإلهي. ليس اتكال المرء هو على آليات للسيطرة، بسيطة خارجية مجردة.

ما فهمه الحكماء ليس فقط أن الناس إذا استمروا في نشدان مصالحهم الذاتية فإنَّ الجميع سوف يكونون تعساء بل لقد فهموا أيضاً أنَّ السماء والأرواح تحب الناس وترغب في منفعتهم.

لقد فهموا أن السماء ترغب إليهم في الإتيان بمنظومة فيها مَن يُحسن العمل يثاب ومَن يسيء يعاقب. وفوق ذلك كله لقد

فهموا أن السماء هي الأسوة القصوى (فا يي) للناس. ما دام الرجال والنساء جميعاً، سواء عليهم أكانوا آباء أم أمهات أم معلمين أم حكاماً، مادام لهم ميل إلى أن يكونوا مهتمين بأنفسهم وغير محبين، فإنَّ السماء وحدها، بسام لا تحيُّزها، تضرب للناس المثال. «السماء حاضنة للكل وليست أنانية، السماء كريمة وغير طماعة؛ فهْم السماء أزلي ولا يضعف. لهذا يجعل الملوك الحكماء السماء قدوتهم.. تبدي السماء حبها للناس أجمعين إذ تعطيهم الحياة وأسباب بقائهم. من يعصِ السماء، تنزل به النكبات. لأنَّ الحكماء جعلوا السماء قدوتهم فإنَّ أعمالهم جميعاً قد آتت ثمارها (يو–وي). على هذا النحو كان الملوك الحكماء شركاء للسماء فاعلين في «تشييد» النموذج المثالي للمجتمع الإنساني.

الأخلاق النفعية

ما ترغب فيه السماء والأرواح هو أن يكون الناس في رخاء وأمن ويعيشوا بسلام. ليس للحكماء وأهل الامتياز الذين يحتذون مثال السماء ليس لهم بغية سوى منفعة النوع الإنساني. اللفظ الذي استعملته هاهنا للدلالة على «المنفعة» هو ترجمة للفظ «لي»، الذي يظهر في «المنتخبات» بمعنى يوحي بأنه شيء لا قيمة له البتة. معناه في «المنتخبات» هو الانشغال بالمصلحة الشخصية وهو ضدّ حافز «يي»، أو الاستقامة. وعليه فإنّ استعمال مو–تسي للمصطلح بطريقته الخاصة يكاد يوحي بإيماءة تحدٍ.

بيد أنه ينبغي عمل المزيد من التدقيق في هذه القضية. إنَّ كونفوشيوس مهتم بنفع المجتمع قطعاً. هو راغب في أن «يثرى» الناس ويتمتعوا بالسلم والأمن. قد يقول قائل إنّه يرغب لهم في أكثر من ذلك. إنّه يريد لهم أن يشاركوا في الإشباعات الدينية والجمالية التي تلازم «لي» والموسيقا. لكن وجهة نظره هي أن منافع كهذه إنّما تُنال في مجتمع استطاعت الطليعة فيه أن تقهر في داخلها كل الانفعالات الفردية نحو الكسب والعظمة، الانفعالات التي تجعل تحقيق الأهداف الاجتماعية كهذه أمراً لا يُنال. لهذا فإن المراقبة الدائبة والأمينة مراقبة النبيل لدوافعه هي أمر ضروري لنيل الأهداف الاجتماعية نفسها. بيد أن مو–تسي، بحسب ما رأينا، قد جعل نقطة بدئه هي التسليم بأن الناس الذين في «حال من الطبيعة» ينزعون إلى منفعة أنفسهم نزوعاً عظيماً. إنَّ هذا موقفاً لا خلاص منه إلا بتمجيد «الفضيلة» كغاية في حد ذاتها. يجب على المرء أن يأخذ بيد أصحاب الأنا المنغلقين على أنفسهم، ونجدهم في حال من الطبيعة، أن يأخذ بيدهم على نحو ما –

بـكل وسيلة تمكنه – إلى قـوى الإيمان بأن المصلحـة الذاتية لكل منهم موقوفة بكليتها على المصلحة العامة لكل النوع الإنساني.

إنَّ الفصـول في المنطـق «الجدلي» من كتـاب مو–تسي وإن كُتبـت في وقت متأخر وتمثل تطـورات جديدة فإنها تسلّط الضوء كثيراً على العقيدة الأصلية. نجد في موضع منهـا تعريفـاً دقيقـاً وواضحـاً لمصطلح الاستقامة (يـي). «الاستقامـة هي تقديم المنفعـة» (لي)، ويتلو ذلك شـرح فيه وصف للإنسـان المستقيم. «من جهـة القصد، إنَّه يجعـل العالم كله ميدانه. مـن جهة القدرة، إنه قـادر على تقديم المنفعة لـه. إنه ليس بالضرورة مستخدَمـاً». المرء «محب لنفسه» حتمـاً، أو أنه مشغول في الأساس بمصالحه الضرورية. صاحب الاستقامة هو الذي يفهم بوضوح أن مصالحه هـو ومصالح الجميع إنَّما تُدرَك حين تُحصِّل «أعظم سعادة لأكبر عدد». إنَّه يفهم أن «غَرَض» المرء من تقديم المنفعة يجب أن يكـون، في المقام الأول، هو العالم (الإنساني) كله. حين تدرَك «المصلحة العامـة» للعالم (ديان–شيـا تشي لي) حينئذٍ فقط تمكن تلبية المصالح الحقيقية للأفراد.

جوهر القضية هو أنّ عناية «الإنسان الموهي المستقيـم» استقامـة حقيقية هـي مركزة، على نحو كلي وغـير مشتت، على العالم «في الخارج». إنَّـه موجّه بكلّه نحو «فعل الخير» وليس مشغولاً بأن «يتصف بالخير». توضح هـذا الموقفَ النقاشاتُ الموهية في الفضائل الأخلاقيـة الأخرى ولاسيّمـا في الفصول الجدلية. التعريف الموهي (للفظ رن) مباشر وموجّه نحو الخارج توجهاً لا لبس فيه. «رن هو حب (الآخرين) من جهة ما هم أفراد».

في الشرح الملحق نجد نصاً على أنّ «حبّ المرء لنفسه ليس من أجل استعمال نفسه (ليس مثل حب حصان مـا)». الأمر هاهنا دقيق. عند الموهيين المتأخريـن، الحب لا يستثني البتة حب المرء لنفسه. مثلما أنّ المرء، في حبه لنفسه، لا يـرى نفسه وسيلة لغايات أخرى، فـإنَّ عليه اتخاذ الموقف نفسه من الكائنات الإنسانية الأخـرى. إنَّ الحب يعرَّف هاهنا بمصطلحـات تكاد تطابق مبدأ كانط[13] في معاملة الناس أجمعين كغايات في أنفسهم. أقصـى المنتفعين من كل الحـب هم أكثرية الأفراد الذين يكوّنون النوع الإنساني، علماً بـأن هذا الحب المتكافـئ النظري للكل قد يتطلّب منح منافع غير متكافئة وقد يستلزم أيضاً تضحية من بعض الأفراد. «من الزيف الافتراض أن رن «داخلي» والاستقامة (يي) «خارجية». رن هو الحب. أن تكون مستقيماً هي أن تقدّم المنفعة. التحلي بالحبّ وتقديم المنفعـة هما على جانـب؛ المحبوب والمنتفع هما على الجانب الآخر».

في شامـل الحال مـن الطبيعة بحسب

ما عند مو-تسي، محاربة كل إنسان لكل إنسان تكون حتى داخل حضن الأسرة. حين اختير الأكثر حكمة وجُعل ملكاً شاملاً لكل الحضارة حينئذٍ فقط صار قادراً على أن يحقق بشتى الوسائل حالاً من الحبِّ الشامل للنوع الإنساني الحب الذي ليس فيه تجزئة، ومن المنفعة الشاملة للنوع. من غير الحب الشامل لكل النوع الإنساني (المتحضّر؟)، لا يمكن حتى تصوّر المحبات الجزئية للزمرة الأسرية والدول المنفصلة.

حين يأخذ الحب الشامل موضعه حينئذٍ فقط تصبح ممكنة شتى المحبات ذات الصلة بالزمر الجزئية والأفراد. لا يمكن للمرء المضي إلا من الكلّ إلى الأجزاء. «إذا أمكننا أن نجعل الناس أجمعين يحب بعضهم بعضاً حباً شاملاً، حباً كحبهم لأنفسهم هل يكون بعد ذلك عقوق؟ سوف يعدّ المرء أباه وأخاه الأكبر وحاكمه كما يعدّ نفسه». فقط بالحب الشامل تصبح ممكنة المحبات الجزئية ومع ذلك تبقى في حدودها الصحيحة. من غير هذا تصبح هذه الزمر كلها، مثلما كانت، أنوات جمعية خاصة في صراع دائب بعضها مع بعض ومع مصلحة المجتمع ككل.

في هذا الموضع يصبح هجوم مو-تسي على التصور الكونفوشي للأسرة أكثر رسوخاً. الأسرة في مجتمع مضطرب كلياً هي ببساطة زمرة مصلحية خاصة. اللصوص يحبون أسرهم: «يسرقون الأسر الأخرى لينفعوا أسرهم». إنّ مفهوم الأسرة من جهة ما هي مدرسة ابتدائية للفضيلة تشع نفوذها على المحيط قد نفي هاهنا نفياً تاماً. يجب مدّ نطاق الحب إلى كلّ العالم المتحضر (أو حتى كلّ النوع الإنساني) وإلا فهو غير موجود.

من الواضح أنَّ مو-تسي يؤمن بأنَّ الكائنات الإنسانية يمكن أن تُدفع بعاطفة الحب بحسب تعريفه للفظ. يُلخص نداءه العام إلى حكّام زمانه بما يلي. مصالحهم في الثروة والأمن والسلام إنّما تنال إذا أدركوا أن باستطاعتهم التمتع بهذه الخيرات فقط في عالم يسوده الحب الشامل.

إنَّ حكام الدول الكبيرة الذين يقومون بالعدوان على الدول الصغيرة يحدثون مكابدات عظيمة لشعوبهم هم والآخرين، ومن ثمّ يستنزلون غضب السماء والأرواح. إنَّ السماء والأرواح تحب النوع الإنساني من غير تمييز ولسوف تعاقب الحكام الذين يوقعون المعاناة بالناس. نجد هاهنا تزامناً في الدعوة إلى المنفعة الذاتية القصوى وإلى الخوف من العقاب وإلى الإلحاح الشديد على الحب وقد جُمع ذلك كلّه في نفس الحِجاج. إنَّ الإنسان الممتاز المستقيم يستعمل كلّ حجة ممكنة ليقنع الحكام ويحملهم على «أن يحبوا كل الناس حباً شاملاً وينفعوهم». من الواجب فوق كلّ شيء إقناعهم أنه لا يجوز لإيمانهم

بالقَدَر المحتوم أن يكون له دخل في سلوكهم. فدورة «النظام والاضطراب» ليست أمراً من أمور القَدَر المحتوم. مردّ الاضطراب هو إلى سوء سلوك الحكام الأشرار. يجب إقناع الحكام العدوانيين الذين يشنون على الدول الصغيرة حروباً لا مسوّغ لها أنَّ الحرب لما كانت في غير المصلحة العامة للعالم ككل فإنَّها ليست في مصالحهم هم. يجب تذكيرهم بفظيع الكلف الاقتصادية التي تتحملها دولتهم وبحقيقة أن انتصاراتهم سوف تثير الحسد في الدول الأخرى. أخيراً، إن أظهروا حبهم للآخرين، يظفروا بالحب من السماء وشعبهم هم والنوع الإنساني، ويحصدوا منافع هذا الحب. يجب عليهم فوق كل شيء إدراك أنهم، مثل رعاياهم الضعفاء، سوف يخضعون لحساب السماء الصارم.

على مثال كونفوشيوس، المبادرة إلى تمكين الناس أجمعين من «حب بعضهم لبعض ونفع بعضهم لبعض» هي بيد الذين هم فوق. ما تزال السلطة القائمة في النظام السياسي غامرة. في الفصل الذي موضوعه الحب الشامل، ومن أجل البرهان على القوة الكارزمية لأصحاب السلطة السياسية على رعاياهم، يستعين مو-تسي بالمثال المبتذل للملك لينغ من تشو الذي دفعه حبه لأن يكون للموظفين عنده خصور دقيقة دفعه بالفعل إلى أن حَمَلَ أهل بلاطه على الاكتفاء بوجبة طعام واحدة في اليوم وعلى حبْس أنفاسهم عند ربط أحزمتهم. فالحكام قادرون على حمل الناس العاديين على أن يموتوا في سبيلهم في المعركة. من الجلي أن الذين يقدرون على أن يسبغوا على أنفسهم هالة المرجعية السياسية المقدّسة هم من دون غيرهم يقدرون على حمل الناس على حب بعضهم لبعض ونفع بعضهم لبعض. يجب على الحكام أولاً أن يخلّصوا عقول الناس من فكرة القَدَر المحتوم. يتمسك الجبريون الكونفوشيون الغدّارون بالقول «إن يكن تَقدّر للمرء أن يثرى فإنّه سيكون ثرياً. إن يكن تَقدّر للمرء أن يفتقر فإنه سيكون فقيراً». على هذا النحو يقنعون الناس بأنه لا جدوى لهم من العمل على تحسين حظوظهم. إن يكن هذا الأمر ليس بالسبب الوحيد للفقر، فإن له دوراً سلبياً قوياً. إن عقائد من مثل العقيدة القائلة بأن «محترم السلوك لا منفعة منه والجريمة لا ضرر منها» إنها تقوض كل الجهود التي تبذل لإرساء منظومة من الجزاءات على السلوك الصالح ومن العقاب على السلوك الفاسد. يجب على الناس أيضاً أن يكونوا مفعمين باليقين بأن السماء والأرواح لا ترغب في ما سوى متبادل الحب بينهم. من جهة أخرى، إنَّ التخلص من التبذير في المادة والطاقة التي تشتمل عليها الشعائر

والموسيقا التي بلا نفع وإخمادَ الحروب من أجل العظمة سوف يخففان كثيراً من أعباء الناس ويجعلانهم يصدّقون بحبّ حكّامهم وحرصهم عليهم. سوف يردّون على الحبّ شاكرين. بهذه الوسائل جميعاً سوف تتعلم الجماهير أن تُكبِر منافع الحب المتبادل وحينئذ فقط تستثير بالحب أيضاً علاقاتهم الأكثر اصطباغاً بالجزئية.

إذا كانت «الاستقامة» في الفصول المنطقية تتّخذ العالم كله «ميداناً» لها، فإن البر يتخذ الوالدين «ميدانه». وعلى هذا النحو فإنّ البر وغيره من الالتزامات الأكثر اصطباغاً بالجزئية لا ينقطع وجودها. إنَّها ببساطة تصبح الميدان الأصغر ضمن ميدانٍ كلّي أكبر ويصير للاستقامة التي تسري في ميدان الكل أن تسري في الأقسام الفرعية الأصغر منه.

الهوامش

١- استعملت هذه العبارة للإشارة إلى كثرة المدارس الفكرية التي ظهرت منذ أواخر عهد سلالة تشو التي انتهت في نحو سنة ٢٥٥ ق.م - المترجم.

٢- لكونفوشيوس - المترجم.

٣- اسم أتباع المذهب نسبةً إلى مو-تسي - المترجم.

٤- هذه ترجمة للفظ «fate» وهي مطابقة للمعنى الإنكليزي للفظ وموافقة لاستعماله من قِبَل مو-تسي، بحسب هذه المقالة. اختيرت هذه الترجمة على مجرد «القَدَر» و«القضاء والقَدَر» بسبب شدة الاختلاف والخلاف في معنى القَدَر بحسب المذاهب الدينية والفلسفية - المترجم.

٥- مفهوم كونفوشي كثيراً ما يُترجم «شعيرة» أو «التصرف اللائق» أو «أدب المجتمع» - المترجم.

٦- لفظ صيني معناه «الطريق، السبيل». يرد عند كونفوشيوس بمعنى النظام الإنساني القويم المحيط بكل شيء. نال اللفظ عند الطاوية منزلة مهيمنة، فصار يستعمل للدلالة على الواقع الباطن الذي لا يُسمى - المترجم.

٧- كتاب الشعر «شي جينغ»: أقدم مجموع من الشعر الصيني يحتوي على ٣٠٥/ من القصائد والأغاني تؤرخ على ما بين القرنين العاشر والسابع قبل الميلاد. درسه وحفظه العلماء في الصين وما جاورها طوال ألفين من السنين ونيف - المترجم.

٨- كتاب الأسانيد «شو جينغ»: مصنف يحتوي على كلام كبار القوم ويسجل الحوادث التي وقعت في الصين القديمة. يقسم إلى قسمين قديم وجديد. لقد تبين للعلماء أن فصول القسم القديم قد نُحلت في القرنين الثالث والرابع الميلاديين. أمّا فصول القسم الجديد فتضم أقدم نماذج النثر الصيني وترد فيها خطب ترجع إلى أوائل عهد سلالة تشو في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، بيد أن منها ما قد وُضع لاحقاً حتى القرن الرابع قبل الميلاد - المترجم.

٩- يرد هذا اللفظ عند كونفوشيوس بمعنى الرجولة الحقة أو الفضيلة الكاملة. استعمل في الأطوار المتأخرة للتعبير عمًّا يبعث عند المرء حُسنَ الفعل في كل ما يلقاه في حياته الاجتماعية. يترجم: «حب الخير» و«النزعة الإنسانية» – المترجم.

١٠- يعني أشياء الطبيعة بأسرها- المترجم.

١١- فيلسوف إنكليزي ١٥٨٨-١٦٧٩م- المترجم.

١٢- عظام كان العرافون الصينيون (بين القرنين الثامن عشر والثاني عشر قبل الميلاد) يستعملونها للرجم بالغيب فينقشون عليها نقوشاً ثم يعرّضونها للحرارة ثم يأخذون في تأويل الأشكال الحادثة فيها – المترجم.

١٣- فيلسوف ألماني (١٧٢٤-١٨٠٤م) – المترجم.

المصدر

(•)Schwartz, Benjamin Isadore. The world of thought in ancient China. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1985, pp. 135151-.

أسرار الذاكرة

د. محمد قاسم عبد الله ✪

تعتبر الذاكرة من أبرز العمليات العقلية والوظائف النفسية التي نالت وما تزال تنال اهتمام الباحثين في العلوم النفسية والطبية، لما لها من أهمية كبيرة في سلوك الفرد وتعلمه، وشخصيته عموماً. ولا نزال نتساءل عن حالات كثيرة نتعرض لها جميعنا في حياتنا اليومية وهي بمثابة أسرار، مثل: سبق رؤيته، ولم تسبق رؤيته، ووحدة الذاكرة، والنسيان، والكتابة الآلية، وتزييف الذاكرة، وظاهرة على «طرف اللسان»، وحالة نسيان الاسم، والذاكرة والأحلام وغيرها من الظواهر المهمة.

وقد أجريت دراسات كثيرة في العقدين الأخيرين حول طبيعة هذه العملية العقلية، وعلاقتها بالاضطرابات النفسية. وقبل أن نستعرض أبرز النتائج التي تمَّ التوصل إليها، لابد لنا بداية من إلقاء الضوء على معنى الذاكرة ونظرياتها، ثم نستعرض علاقتها ببعض الحالات النفسية التي يمرّ بها الإنسان: كالاكتئاب، والقلق، والأعراض الهيستيرية وغيرها من الظواهر المذكورة أعلاه.. إلخ لنختم عرضنا بالنتائج التي تمَّ التوصل إليها حول علاقة الذاكرة بالتقدم في السن.

✪ باحث وأستاذ الصحة النفسية في جامعة حلب.

معنى الذاكرة:

لا يوجد تعريف وحيد للذاكرة يمكنه أن يمثل وجهات النظر المختلفة حول هذه العملية النفسية المعقدة. ولكننا نستطيع أن نقول بشكل عام، إنَّ الذاكرة هي القدرة على:

- التمثل الانتقائي selectively represent (في واحدة أو أكثر من منظومات الذاكرة) للمعلومات التي تميز بشكل فريد خبرة معينة.
- احتفاظ تلك المعلومات بطريقة منظمة في بنية الذاكرة الحالية.
- إعادة إنتاج بعض أو كل هذه المعلومات في زمن معين بالمستقبل وذلك تحت ظروف أو شروط محددة.

نظريات تمثل الذاكرة

نظرية الأثر Trace Theory

لقد برز الخلاف المعرفي حول البحوث الحديثة في الذاكرة منذ قرن تقريباً. ويعتبر السؤال المركزي في هذا الخلاف، معرفة ما إذا كانت تمثلات الذاكرة تتجانس وتتطابق بشكل دقيق وصحيح مع المثيرات الخارجية الفعلية التي أحدثتها. فإذا اعتبرنا أن عمل الذاكرة وما يصدر عنها من معلومات بمثابة استجابات حرضتها وأحدثتها مثيرات سابقة، فهل هناك تطابق حقيقي بين هذه الاستجابات والمثيرات؟.

في الجانب الأول من الخلاف، نجد المدافعين عن نظرية الأثر Trace Theory. ويفترض هؤلاء العلماء أصحاب النظرية، أنَّ التمثلات العقلية والبيولوجية Mental and Biological Traces للمثيرات والأحداث هي نسخة مطابقة قليلاً أو كثيراً للأحداث الفعلية أو المثيرات. وهناك على الطرف الآخر، الذين يؤيدون ما يسمى النظرية البنائية Constructivists Theory، ويقولون إنَّ التمثلات العقلية والبيولوجية للمثيرات والأحداث هي تمثلات غير صحيحة no veridical ولا دقيقة قليلاً أو كثيراً للأحداث الحقيقية. وبينما يمكن لتمثلات الذاكرة أن تحتفظ بمظاهر حقيقية للأحداث والمثيرات الفعلية، إلا أن ذلك لايعني أنَّها دقيقة وصحيحة تماماً. وغالباً تتضمن معلومات خاطئة عن الأحداث والمثيرات الخارجية.

ترجع أصول نظرية الأثر في الذاكرة إلى ريتشارد سيمون Richard Semon. وعلى الرغم من أنه فيلسوف مثل (هوبز ولوك) إلا أن جميعهم قد كتبوا عن آثار الذاكرة. في كتابه المعنون: «Die Mneme، ١٩٠٤م» عرف سيمون آثار الذاكرة بأنَّها «الأثر الذي تتركه خبرة ما في الدماغ engram» واعتبرها على أنَّها مستمرة من خلال

التعديل الأولي الكامن للمواد والعناصر التي تثيرها انفعالياً مثيرات معينة.

وبكلمة أخرى يعتقد سيمون أن الأحداث المثيرة تؤثر في العضوية بيولوجياً وتحدث تغيرات وانتقالات فيزيولوجية للعناصر المثارة انفعالياً.

ونتيجة هذه التغيرات البيولوجية، إنتاج آثار الخبرة في الدماغ، أو أثر نوعي ومحدد للذاكرة بالنسبة لمثير أو حدث معين. ويقول سيمون إنّ كل مثير نوعي ومتميز يعمل على تكوين آثار خاصة في الدماغ. والأحداث المثيرة المتكررة يتم تخزينها على شكل آثار منفصلة ومستقلة separate engrams. وحامل يتكون أثر معين، فإنه يحمل إمكانية الاستثارة تحت شروط معينة. وخلال عملية الاستعادة تصبح هذه الإثارة قابلة للتنشيط أو إنها «نشاط وفعالية ظاهرة» على شكل تذكر. إنَّ الافتراض الرئيسي في كتاب سيمون هو أنّ أحداثاً مثيرة نوعية تحدث آثاراً متميزة وفريدة على شكل بصمة وانطباع imprint يكون نسخة حقيقية عن الحدث أو المثير الفعلي، وتصبح هذه البصمات والانطباعات مخزنة على شكل سجل بيولوجي ثابت permanent biological record لكل مثير وحدث من الأحداث الحقيقية، (Schacter، ١٩٨٢). قد تلقت نظرية الأثر دعماً بيولوجياً في كتاب دونالد هيب المعنون «تنظيم السلوك» الصادر عام ١٩٤٩م، ثم من الجراحة العصبية للمخ في بريطانية وذلك من قبل ويندر بنفيلد عام ١٩٥٨م. وقد أراد هذا العالم أن يحدد وظائف بعض المناطق موضع التساؤل وذلك باستخدام الإثارة الكهربائية لبعض مناطق المخ، ثم يطلب من المفحوص أن يذكر ما يشعر به. وقد اكتشف أن الاستعادة الحرة أو الاسترجاع الحر لبعض التفصيلات الخاصة أو الغنية والمتميزة لأحداث معينة يتم ذكرها واسترجاعها حين يتم إثارة مناطق معينة من المخ.

كما استنتج بنفيلد أنَّ جزءاً كبيراً من الخبرات التي يمر بها الفرد لا يمكنه تذكرها، وذلك ببساطة، بسبب الفشل في بناء وتكوين شروط الاستعادة والاسترجاع الجيد والمثمر.

في الوقت الذي سادت فيه نظرية الأثر، برز خلاف لمعرفة ما إذا كان أثر الذاكرة قد تموضع وتم تمثيله على شكل تمركز موضعي في مكان ما بالمخ أم بشكل منتشر وموزع (Schacter، ١٩٨٢). فأصحاب نظرية التموضع والتمركز localization theory يؤيدون فكرة أن آثار الذاكرة تتمركز تتموضع في أجزاء معينة ومحددة من العصبونات المخية، أو في بعض المواد الكيماوية النوعية مثل RNA.

وقد تعرضت هذه النظرية إلى انتقاد من أولئك الذين يقولون أن آثار الذاكرة على شكل ارتباطات associations تتكون بين مشابك المحاور العصبية، كما يقول هيب (١٩٤٩م). وقد تطورت هذه النظرة من قبل هيب، ثم من قبل كارل لاشلي Karl Lashley الذي انتقد نظرية الأثر التقليدية، التي نظرت إلى الذاكرة على شكل آثار موجودة في مناطق معينة من المخ. ولكنه من خلال المعطيات التي درسها تبين له أن الذاكرة هي عملية علاقات متداخلة تكونت عبر عدد كبير ومتنوع من العصبونات large number of neurons.

أمَّا النظرية الثانية التي تركز على دور الناقلات العصبية، فتنظر إلى الذاكرة على أنها أيقونية، وهذا ما يسمى بالذاكرة الأيقونة Iconic memory. وقد تلقت هذه النظرية دعماً تجريبياً عن طريق البحوث التي أجريت على تمثل المثيرات البصرية، والتي بحث من خلال نظرية معالجة المعلومات. فالأفراد يتعرفون على المعلومات بصرياً بعد التعامل مع هذه المثيرات لفترة من الزمن.

هذه الذاكرة البصرية المختصرة سميت بالذاكرة الأيقونة. على الرغم من أنَّ عوامل معينة مثل شدة المثير البصري أو طريقة عرضه تؤثر في دقة عملية التعرف والتمييز، إلا أنَّه من الواضح تماماً أنَّ المثيرات التي تمَّ تمثلها فوق العتبة (بدرجة أعلى) قد تمَّ الاحتفاظ بها وتثبيتها على شكل ذاكرة أيقونية، ولكنها تتلاشى بسرعة rapidly decay بعد ١٠٠ - ٢٠٠ ميلي من الثانية، ما لم يتم تعزيزها عن طريق مزيد من الانتباه ونقلها بعد ذلك إلى الذاكرة قصيرة المدى.

النظرية البنائية Constructivist theory:

تعزى النظرية البنائية إلى فريديك بارتليت وعمله المعنون «التذكر: دراسة في علم النفس التجريبي والاجتماعي Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology» وذلك عام (١٩٣٢م). لقد درس هذا العالم» عملية التذكر الطبيعية normal processes of remembering «مستعملاً مثيرات الذاكرة» المرتبطة بالحياة الواقعية». وبكلمة أخرى فإنَّ (بارتليت) اعتبر الرائد في مجال بحث تذكر المواد ذات المعنى meaningful، كما أنه اهتم بشكل خاص ببحث «العوامل الاجتماعية المؤثرة في التذكر». لقد حاول هذا العالم ببساطة أن يدرس العوامل التي تجنبها ابنغهاوس في دراساته المخبرية. فقد استخدم مثيرات وجهية على بطاقات،

ورموز بسيطة، وقصة «عن الحرب» (وهي أسطورة أمريكية من وضع عالم الأنتربولوجيا فرانز بوس). وقد عرضت على المفحوصين ثم طلب منهم تذكرها.

وقد طلب منهم أن يتذكروا القصة بتفصيلاتها المهمة. وتبين لبارتيلت أنَّ المفحوصين قد نجحوا في تذكر التفصيلات بدقة، كما أنَّ المعنى العام للقصة قد تمَّ حفظه بشكل جيد بعد مرات عدة من الإعادة. وقد استنتج بارتليت «أنَّ دقة التذكر والاسترجاع، في المجال اللفظي، هو استثناء وليس قاعدة» إنَّ كل جزء تمَّ استرجاعه من القصة، قد تضمن «عناصر وأجزاء محذوفة omitted، وهامة imported».

وبعد عدد من الجلسات التي تكررت فيها المادة، أظهر المفحوصون عمليات «انتقال ثابتة» للقصة، حتى تمَّ الاحتفاظ بالجزء العام النمطي وذي المغزى منها.

لتفسير الآلية التي تتشكل عن طريقها انطباعات الذاكرة، فقد اعتمد بارتليت على مصطلح (هيد) المسمى المخططات الأولية schema والذي عرفه بأنه «تنظيم فعال لردود الأفعال السابقة active organization of past reactions».

ويمكننا إيجاز الخلافات الأساسية بين نظريتي الأثر والبنائية بما يلي:

١- الدقة النسبية مقابل عدم الدقة النسبية لتمثلات الذاكرة للأحداث الأصلية.

٢- تمثلات الذاكرة خاصة جداً مقابل التمثلات العامة للذاكرة.

٣- يعتبر المفحوص بمثابة متلقي سلبي passive recipient ويسجل الأحداث بالضبط «نسخة طبق الأصل عنها» مقابل اعتبار المفحوص على أنه بناء ومركب فعال active constructor لتمثلات الذاكرة.

لقد بدأ نيسر كتابه بكلمة علمية «مفتاح key» هي المعلومات information. وهو لا يعتقد أن تمثلات الذاكرة إنَّما تستند إلى إعادة تركيب وبناء المظاهر الإدراكية الخارجية. إنَّ علم النفس المعرفي من وجهة نظره، هو تطبيق لنظرية معالجة المعلومات على الإدراك البصري، والإدراك السمعي، أو ما يسمى «العملية العقلية العالية higher mental processes» للذاكرة والتفكير. وكل هذه العمليات تتبع الخطوتين التاليتين: مرحلة الانتباه المسبق والمعالجة العامة أو الكلية، تتبعها مرحلة الانتباه المركز والتحليل التفصيلي، وتركيب منظم لمعالجة المعلومات.

أمَّا الأعمال اللاحقة له فهي: «الاستعراف والواقع cognition and reality» عام (١٩٧٦م)، «وملاحظة الذاكرة: التذكر في

السياق الطبيعي :Memory Observed: Remembering in Natural Context» عام (١٩٨٢م). وقد طبق نيسر في أعماله هذه، النظرية البنائية الجديدة على الذاكرة، مستنداً إلى معالجة المعلومات من أجل فهم الذاكرة. ويشبه في عمله هذا ما قام به (بارتليت) قبل عقود عدة من عمل نيسر، وخاصة اعتباره أنَّ الخبرات التي يتم تذكرها هي بالكاد نسخ hardly copies عن الأحداث الأصلية، وبينما تحتفظ الذاكرة أحياناً بالأحداث الجوهرية بدرجة عالية أو منخفضة من الدقة، إلا أنَّ تمثلات الذاكرة الكلية تتضمن عدم دقة في التفصيلات، لأنها لايمكن أن تكون نسخة طبق الأصل عنها.

منذ عام ١٩٧٠م أصبحت النظرية البنائية الجديدة neo-constructivist theory في الذاكرة هي النموذج السائد على الأقل لدى الباحثين في موضوع الذاكرة، ولكن ليس في مختلف ميادين علم النفس التطبيقي. ومن وجهة النظر النقدية «واستناداً إلى استمرارية المعلومات المخزنة وسيادتها في المخ الإنساني» فقد حاول كل من لوفتس ولوفتس Loftus and Loftus (١٩٨٠م) رفض نظرية الأثر، وإعادة تحليل المعطيات التي توصل إليها بنفيلد). فقد عمل (بنفيلد) على إثارة أدمغة (٥٢٠) من المرضى كهربائياً. بينما استرجع (٤٥) منهم ذكريات خاصة ونوعية أثناء تعرضهم للإثارة الكهربائية، واسترجع (١٢) منهم أحداثاً مشتركة ومتماثلة، إلا أنَّ هذه الأحداث التي تمَّ تذكرها كانت مزيجاً من الواقع والخيال a blend of reality and fantasy، أكثر تشابهاً للأحلام منها للذكريات الحقيقية الواقعية و الدقيقة. ومع أن إعادة تحليل هذه المعطيات لم تقدم دعماً قوياً لنظرية الأثر، إلا أنَّ (لوفتس ولوفتس) قد ذكرا أنَّ غالبية علماء النفس يستمرون في تأييدهم لهذه النظرية، رغم التقدم الذي حصل في نظرية معالجة المعلومات.

إنَّ رأينا النهائي، هو أنَّ نظرية الأثر والنظرية البنائية كلتاهما لا تملكان الصحة المطلقة أو الخطأ المطلق، على الرغم من وجود دلائل قوية تدعم واحدة منهما، وتبرز تفوقها على حساب الأخرى.

لاشك أن نظرية الأثر قد سيطرت حين استعملت الأحداث والمثيرات البسيطة (مثل: قائمة الكلمات البسيطة، المواد البصرية) في دراسة الذاكرة. على العكس من ذلك، فقد سيطرت النظرية البنائية حين استعملت مثيرات وأحداث الحياة اليومية (كالقصص، والخبرات الشخصية، وأحداث الحياة الواقعية) في بحثها.

وهناك دلائل كثيرة تبين أن استرجاع تجارب الحياة الذاتية، اليومية والعادية، تؤيد للنظرية البنائية - بحيث أن الشخص يعيد بناء وتركيب هذه الأحداث والخبرات، وأنّها لهذا السبب موضع تشويه وتحريف كبيرين في تفصيلاتها.

لقد شدد بعض العلماء على أنّ الصدمة النفسية تخرب معالجة المعلومات الطبيعية والسوية. وأنّه إذا كانت مادة الصدمة قد عولجت وتمّ التعامل معها بطريقة مختلفة عن الذاكرة السوية، فإنها لاتخضع للعمليات البنائية نفسها التي تحدث في حالة الذاكرة السوية. وقد يكون صحيحاً أنّ الذاكرة اللفظية بالنسبة للصدمة أكثر عرضة للتشويه والتحريف الذي ذكره (بارتيلت) والذي جادل حوله البعض (Loftus، ١٩٩٣).

النموذج البنائي للذاكرة

على الرغم من أن النموذج البنائي الذي وضعه أتكنسون وشفرن النموذج السائد الذي يستعمل معالجة المعلومات في الذاكرة حتى الوقت الحالي، إلا أن عدداً من النماذج قد ظهرت هذه الفترة. فقد طور كريك ولوكهارت (Craik and Lockhart، ١٩٧٢) مستويات نموذج المعالجة levels of processing model عن طريق تفسير المعطيات المتاحة التي تدعم النموذج البنائي في الذاكرة. وعلى الرغم من موافقتها على الصناديق الثلاث لنماذج الذاكرة كما وضعها أتكنسون وشفرن، إلا أنهما شددا على أن الدلائل لم تدعم هذا النموذج بشكل كامل. وأن معطيات جديدة وكثيرة قد بينت الدور الجوهري الذي تلعبه العمليات المركزية قد عتمت على المعطيات والنتائج الداعمة لبنى الذاكرة المتميزة والمستقلة. وقد بحثا في المصادر الرئيسية الثلاث التي تقدم الدليل الذي يدعم وجود البنى المستقلة للذاكرة: القدرة أو الاستطاعة المحدودة، وأشكال الترميز المتميزة، وخصائص النسيان.

لقد استند النموذج البنائي على افتراض مفاده أنّ المعلومات يتم ترميزها بشكل مختلف في الذاكرة الحسية، وفي الذاكرة قصيرة المدى وطويلة المدى، على التوالي.

وقد شدد كريك ولوكهارت على أن النتائج اللاحقة قد عتمت على هذه العلامة المميزة. وفوق ذلك فإنّ النموذج البنائي يفترض أن كل واحدة من منظومات الذاكرة الثلاث لها خصائصها المتميزة في النسيان، فالتلاشي والذبول في الذاكرة الحسية، والإزاحة displacement في الذاكرة قصيرة المدى.

يفترض كيرك ولوكهارت، عند عرضهما للنموذج البديل الذي وضعاه — أنّ

المعلومات والمثيرات القادمة يتم تحليلها بسرعة على مستويات مختلفة تتموضع على طول خط متصل يبدأ من التحليل التمهيدي preliminary analysis إلى التحليل الأكثر عمقاً deeper analysis. ثم يصفا المراحل أو المستويات الثلاث لمعالجة المعلومات: التحليل الحسي sensory analysis الذي يستند إلى المعالجة الداخلة input، ثم الذاكرة الأولية primary memory التي تعتمد على نوع التعرف recognition، ثم الذاكرة الثانوية secondary memory التي تعتمد على إتقان المثيرات.

إن ثبات آثار الذاكرة هو نتيجة للتحليل العميق، وعلى المستويات الأعمق، لأنَّ هذا التحليل يترافق مع التمكن وبقاء آثار الذاكرة لفترات أطول. على الرغم من أن النموذج يشبه النموذج البنائي (الذي سبق عرضه للعالمين أتكنسون وشفرن) في العديد من المظاهر، من حيث أنَّ الاثنين يعتمدان على معالجة المعلومات، إلا أنَّ مستويات المعالجة وشكلها ليسا بحاجة إلى وجود بنى متعددة للذاكرة، ولاضرورة لعملية النقل أو تدفق المعلومات بينها كما في نموذج أتكنسون وشفرن. من جهة أخرى فإنَّ العمليات المركزية الهامة في نموذج أتكنسون وشفرن، مثل: الانتباه، والتكرار، والبحث، لا يشدد عليها نموذج كيرك ولوكهارت.

لقد لاحظ أتكنسون وشفرن، غياب العمل التجريبي على عمليات البحث والمعالجة في منظومة الذاكرة طويلة المدى. ولتدارك هذا الضعف، فقد ركز في بحوثه التالية، منذ الثمانينيات حتى الآن - على هذا الجانب في الذاكرة طويلة المدى. وقد أظهرت العديد من التجارب كيف يتم تنظيم المعلومات وتخزينها في هذه الذاكرة.

منظومات الذاكرة المتعددة

الافتراض الذي استندت إليه نظريات الذاكرة التي اعتمدت معالجة المعلومات، هو أنَّ الذاكرة ظاهرة موحدة. إلا أنه في الستينات والسبعينات ظهرت وجهة نظر جديدة تتحدى هذه الفكرة التي تقول إن الذاكرة ظاهرة موحدة فريدة. ففي عام ١٩٧٢م كتب تولفنغ (Tulving ، E ، ١٩٧٢) فصلاً عن ذاكرة الأحداث تحدى فيه تلك الفكرة. وقد شدد إلى أن الذاكرة تأخذ عدة أشكال، ووصف منظومتين مستقلتين لمعالجة المعلومات هما: منظومة ذاكرة الأحداث episodic memory system، ومنظومة الذاكرة الدلالية اللفظية semantic memory system. ووفقاً لوجهة نظره فإن هاتين المنظومتين تتفاوتان وفقاً للأبعاد الخمسة التالية:

طبيعة المعلومات المخزنة.

طبيعة الرجوع إليها.

الطريقة التي يؤثر فيها الاسترجاع بالذاكرة.

درجة تعرض الذاكرة للتحريف.

الاعتماد النسبي لكل منظومة على بعضها البعض.

تعزى ذاكرة الأحداث إلى الذاكرة التي يتم ترميزها زمانياً ومكانياً temporally and spatially coded. ترجع معظم هذه الذاكرة إلى الخبرات الشخصية الفريدة والمتميزة. وجميع الدراسات السابقة التي أجريت على المواد المتسلسلة، مثل الأزواج المترابطة، والتعلم المتسلسل وطريقة (براون بيترسون)، وحتى الدراسات المعاصرة حول ذاكرة السير الذاتية، تمثل جميعها أمثلة على هذا النوع من الذاكرة، وذلك لأنَّ معالجة المعلومات فيها يكون زمانياً أو مكانياً. والذكريات الشخصية هي دوماً زمانية.

أمَّا التعلم المتسلسل فيعتمد دوماً على العلاقات بين القوائم والزمن الذي يفصل بين عرضها وبين استدعائها. ويقول تولفينغ، إنَّ هذه الأنواع من ذاكرة الأحداث تتضمن دوماً مرجعيات سيرة ذاتية بحيث يتم فيها مقارنة حدث ما مع الذاكرة الموجودة. واسترجاع الذكرى من منظومة ذاكرة الأحداث يغير سياق الذكرى. وهذه ذكريات الأحداث هذه أكثر قابلية للانتقال وعرضة للنسيان. كما أنها تتأثر عادة بالذاكرة اللفظية الدلالية، على الرغم من أنها تعمل أحياناً بشكل مستقل عنها.

أمَّا الذاكرة الدلالية اللفظية فتعزى إلى الذاكرة التي تخزن بشكل لغوي ورمزي stored in linguistic and symbolic form، وكل واحدة منها لها قواعد عملها الخاصة بها. ومن أمثلة الذاكرة الدلالية الرياضيات، والمعادلات الكيميائية، وقواعد اللغة، والحقائق التي لا تستند إلى زمان أو مكان. وليس لهذه الذاكرة مرجعيات سيرة ذاتية مثل سابقتها، ولكن مرجعيتها معرفية cognitive reference لأنها تعزى إلى المفاهيم، والحقائق والقواعد والعلاقات، والمتشابهات. وكثيراً ما تسمى منظومة الذاكرة العلائقية. هذه الذاكرة لاتتعدل بالاسترجاع، كما أنها عرضة للانتقال والنسيان من الذاكرة السابقة. ويسمي تولفينغ منظومة ذاكرة الأحداث بأنها تذكر الخبرات الذاتية، وأن الذاكرة الدلالية اللفظية هي منظومة المعرفة knowing ونقل المعاني المتعلقة بالمفاهيم والكلمات والحقائق.

التحدي الآخر الذي وجه إلى اعتبار الذاكرة طويلة المدى، منظومة موحدة يأتي من الأعمال التي أجريت حول ما يسمى الذاكرة

الصريحة والذاكرة الضمنية. فقد وصف شاكتر عام ١٩٩٥م (Schacter ، ١٩٩٢، ١٩٩٥) فترة الثمانينات على أنَّها فترة زمنية في تاريخ علم الذاكرة التي شددت على بحث الذاكرة الضمنية. وتعرف الذاكرة الصريحة explicit memory بأنَّها التذكر الواعي conscious remembering لخبرة سابقة، يتم قياسها عادة عن طريق تقرير الذات self report سواء عن طريق الاستدعاء recall أو اختبارات التعرف recognition tests. والمظهر الرئيسي المميز لهذه الذاكرة هو أن الاسترجاع الهادف مرافق دوماً بالوعي والمعرفة awareness.

أمَّا الذاكرة الضمنية implicit memory فتعرف بأنَّها التذكر غير الهادف وغير الواعي unintentional and non-conscious، والذي يقاس عادة بشكل مباشر عن طريق تأثير الذاكرة على الأداء من دون معرفة بذلك. وقد عرف Jacoby (١٩٨٢م) الذاكرة الضمنية بأنها «التذكر من دون وعي أو معرفة».

لقد أتى الدليل على الذاكرة الضمنية من مصدرين هما:

١- أداء المهمة ٢- الأفراد الأسوياء والأفراد المصابين بفقدان الذاكرة. فالمصابون بفقدان الذاكرة يظهر عليهم دوماً ضعف واضح في أداء الذاكرة الصريحة، في حين لا يوجد مثل هذا الضعف في أداء الذاكرة الضمنية.

وفوق ذلك، نلاحظ أنَّ المصابين بفقدان الذاكرة غير قادرين على أن يقرروا أو يذكروا بشكل واعٍ ذكرياتهم الشخصية المهمة، ولكنهم يظهرون قدرات عالية في تعلم المهارات الحركية والإدراكية الجديدة، وأحيانا بعض المهارات المعرفية.

هناك نوعان من الذاكرة ظهرا في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات هما الذاكرة التوضيحية والذاكرة غير التوضيحية. فالذاكرة التوضيحية declarative memory مرتبطة بإعادة جمع الحقائق facts والتفصيلات details والأحداث events، وتتصف بالمرونة flexible وتستعمل في مواقف فريدة ومتميزة. وقد تبين أنَّها تتوضع وظيفياً في الفص الصدغي من المخ وتعمل بالتعاون مع القشرة المخية الحديثة neocortex. على العكس من ذلك، فإنَّ الذاكرة غير التوضيحية nondeclarative memory فإنَّها محدودة في سياقها وهي غير مرنة، وغير متاحة بسرعة.

وعلى الرغم من أن موادها ترمز بشكل تدريجي، إلا أنها قد تتم عن طريق محاولة واحدة، كما تبين من خلال التجارب التي أظهرت النفور من طعم معين. إنَّ ذاكرة

الأحداث هي المنظومة التي تعزى إلى ذكريات ذاتية أو سيرة ذاتية خاصة بأحداث معينة، أمّا الذاكرة الدلالية اللغوية، فهي المنظومة التي تعزى إلى استدعاء الحقائق، (Squire and Zola-Morgan، ١٩٩١)

العوامل التي تؤثر في الذاكرة

وفقاً لنماذج معالجة المعلومات في الذاكرة، ينظر إلى معالجة المعلومات في الذاكرة من خلال ثلاث مراحل متميزة:

مرحلة الترميز أو الاكتساب.

مرحلة التخزين أو الاحتفاظ.

مرحلة الاسترجاع.

الذاكرة لدى مرضى الاكتئاب:

يظهر الاكتئاب نوعين من أمراض الذاكرة: خلل واضطراب في الذاكرة قصيرة المدى، والاستدعاء المتزايد للذكريات غير السارة. بالنسبة للأولى، يلاحظ أن الاضطراب في التذكر قصير المدى يحدث في حالات الاكتئاب الشديد، وقد حصل المكتئبون على درجات منخفضة في مقياس ويكسلر للتذكر.

كما تبين أنّ المصابين بالاكتئاب (النفسي المنشأ) يعانون من ضعف في الذاكرة قصيرة المدى وفي قدرتهم على التركيز. وفي إحدى الدراسات تمت مقارنة ٢٦ مريضاً بالاكتئاب مع مجموعة ضابطة مؤلفة من ٢٦ شخصاً سوياً (متجانسون من حيث العمر والجنس ومستوى التعليم) وطبقت عليهم بطارية مقاييس الذاكرة قبل ٢٩ يوماً من المعالجة الدوائية (باستخدام مضادات الاكتئاب). وقد تمّ تشخيص حالتهم المرضية بالمقابلة الإكلينيكية وتقرير الحالة، ومقياس الاكتئاب للعالم لوزنغ.

وقد تمّ تقويم أفراد المجموعة الضابطة باستخدام المقابلة الإكلينيكية وتبين أنّهم غير مصابين بالاكتئاب. ومن مقاييس الذاكرة المستخدمة: اختبار مؤلف من ١٥ زوجاً من الكلمات، و١٥ اختباراً للتعب، و٩ اختبارات للمعلومات الشخصية. وقد أشارت النتائج إلى أنّ الاستدعاء المباشر والآني (التذكر قصير الأمد) في اختبارات الذاكرة كان اقل لدى المرضى بالاكتئاب من أداء أفراد المجموعة الضابطة بفارق ذي دلالة إحصائية. إلا أنّه لم توجد فروق جوهرية بين أفراد المجموعتين في الذاكرة طويلة المدى. ويعزى ضعف الذاكرة قصيرة الأمد إلى ضعف عملية التسجيل والتخزين. وهناك ٢٠ مريضاً من الذين تحسنت حالتهم بعد المعالجة، حيث أظهروا تحسناً واضحاً في ذاكرتهم قصيرة الأمد. وافترض الباحث أنّ ضعف الانتباه وتبديل آلية الاكتئاب هي المسؤولة عن ضعف عملية التسجيل والتعلم والتخزين.

إنَّ أكثر المرضى المصابين بالاكتئاب البسيط والمتوسط، لا يظهر عليهم ضعف في التذكر قصير الأمد حين تطبق عليهم الاختبارات الموضوعية، ولكنهم يعانون من ضعف عام في عملية التذكر. وقد أجريت دراسة على ١١٣ مكتئباً من المكتئبين الذين لم يدخلوا المستشفى، وتمت مقارنتهم مع مجموعة متماثلة من الأسوياء (جميعهم فوق سن الخمسين)، وتبين أنَّ المكتئبين يعانون من مشكلات متنوعة في التذكر قصير الأمد أكثر من أفراد المجموعة الضابطة.

هناك زيادة واضحة في استرجاع الذكريات غير السارة لدى المصابين بالاكتئاب، وقد أكد بيك عام ١٩٧٦م أنَّ الأفراد المعرضين للإصابة بالاكتئاب يتصفون بامتلاكهم لمخططات ذاتية سلبية negative-sschema تبقى كامنة حتى يواجهون أحداثاً معينة. ويبقى الاكتئاب مستمراً بسبب هذه النظرة السلبية للذات وللقدرات، وبسبب الانشغال بالذكريات غير السارة. فالمكتئبون أكثر استرجاعاً لمثل هذه الذكريات، وتتحسن حالتهم بعد المعالجة حيث نلاحظ سيطرة الذكريات المفرحة، واسترجاع الذكريات السارة.

الذاكرة لدى مرضى الفصام:

يظهر المصابون بالفصام المزمن بطئاً في الوظائف الإدراكية، ويعانون من ضعف واضح في الاستدعاء اللفظي، والتعرف البصري، وعجز عن التذكر طويل الأمد.

لقد بينت الدراسات المبكرة أن العجز الأساسي في الفصام يظهر منذ المراحل المبكرة لعملية معالجة المعلومات، وكذلك في التفكير واللغة التي تعتبر بمثابة نتائج ثانوية لذلك الضعف الأساسي.

وقد دعمت هذه الفرضية من قبل عدة دراسات (McGhie، ١٩٧٠). فقد تبين أنَّ الفصاميين غير قادرين على استخلاص المعلومات غير المناسبة، ويعانون من عجز واضح في فرز المعلومات، ويظهر هذا العجز في ضعف الذاكرة قصيرة المدى وخلل في الذاكرة طويلة المدى.

الافتراض الثاني، يركز على أن المصابين بالفصام يعانون من عدم قدرة على تنظيم المعلومات المتاحة في الذاكرة قصيرة المدى، مما يقود إلى ضعف في عملية الدمج والتكامل في الذاكرة طويلة المدى. ويتبدى هذا كله في ضعف عملية الاستدعاء والاسترجاع. وقد أكد العالم كوه (Koh، ١٩٨٠) أن عجز المصابين بالفصام عن الاستدعاء يرجع إلى ضعف قدرتهم على تنظيم المعلومات، وعلى بناء الوحدات عالية المستوى والتنظيم في الذاكرة.

حين تمت المقارنة بين ضعف الذاكرة

لـدى الفصاميين الشباب والراشدين، تبين أن الشباب أقل عجزاً أو ضعفاً في الذاكرة طويلة المدى وفي ذاكرة التعرف من الفصاميين الراشدين. وبشكل عام يظهر المصابون بالفصام بكل أشكاله ضعفاً وخللاً في الاستدعاء اللفظي وفي التعرف وفي الذاكرة طويلة المدى، ويعزى هذا إلى ضعف قدرتهم على تنظيم المعلومات وترميزها.

لقد أظهر الشباب والراشدون الفصاميون ضعفاً في التذكر، حين استخدمت اختبارات لقياس استدعاء الكلمات، والجمل، والمقاطع عديمة المعنى، والأزواج المترابطة والاستدعاء الحر. كما تبين أنّ المصابين بالفصام الشديد والحاد من الراشدين يعانون من ضعف في ذاكرة التعرف ومن الاستدعاء. فوجود الهلوسات والتوهم أو الهذيانات، جميعها تزيد من عملية التداخل والكف أثناء الاستدعاء، مما يضعف الانتباه والدافعية كمايساهم في ضعف الاسترجاع عموماً.

الذاكرة لدى المصابين بالتوحد (أو الذاتوية):

يعتبر التوحد أحد أشكال الإعاقة، التي يبدي فيها الطفل انشغالا بذاته وانطوائية متطرفة، وظهور أشكال نمطية من السلوك، جامدة وطقوسية لامعنى لها، ولا تؤدي وظيفة. وسميت بالذاتوية لأنّ الطفل متمركز حول ذاته وغير مكترث بالعالم الخارجي، لذلك يسمى بالطفل المنغلق على ذاته. وهناك عوامل عديدة متفاعلة وراء هذا الاضطراب، أهمها العوامل العضوية (الهيبوكمباس، والجسم الصلب في المخ) والعوامل الكيماوية العصبية.

لقد قارن العالم بوشر منذ عام ١٩٦٠م بين ثلاثة مجموعات متماثلة من الأطفال من حيث العمر والجنس والعمر العقلي اللفظي: مجموعة التوحديين، ومجموعة المتخلفين عقلياً ومجموعة من الأسوياء. وقد تضمنت الاختبارات أربع قوائم من الأزواج المترابطة، تبين أن التوحديين أقل قدرة من المجموعة الضابطة في عملية الاستدعاء، كما أن استرجاعهم أضعف من استرجاع أفراد المجموعتين الأخيرتين.

وقد افترض البعض أن المصابين بالتوحد يقتربون من المتوسط في ذكائهم أو يفوقه بقليل، على الأقل بالنسبة لبعض المهمات العقلية، ويظهر بعضهم تفوقاً في بعض المهمات مثل ظهور موهبة موسيقية، أو قراءة مبكرة. ومن المعروف الآن أن هؤلاء الأطفال يظهرون تخلفاً يتراوح بين المتوسط والشديد. أمّا بالنسبة للتذكر فيبدو أنهم يظهرون قدرة على التذكر، وخاصة تذكر مجموعة من الحقائق أو الوقائع من دون

جهد كبير. مثلاً، أظهر أحد هؤلاء الأطفال بسن السابعة من عمره، قدرة على استرجاع أربعين جملة في سياقها المحدد والمتجانس.

أسرار الذاكرة: المصابون بالأعراض التفككية:

١. فقدان الذاكرة نفسي المنشأ.

• يتصف هذا الاضطراب بالعجز المفاجئ عن استرجاع المعلومات الشخصية والهامة. ويأخذ هذا العجز على شكل نسيان منظم لهذه المعلومات. كما انه يظهر على ثلاثة أشكال:

• فقدان ذاكرة موضعي (زماني أو مكاني) وفيه يعجز الشخص عن تذكر فترة زمنية محددة (تمتد من دقائق حتى ساعات أو أيام أو سنوات أو مدى الحياة)، أو خبرات مكانية محددة.

• فقدان ذاكرة نظامية، يقتصر على حدث محدد مثل نسيان حادثة ولادة الطفل، أو موت صديق. أمّا الأحداث الأخرى فيتم تذكرها بشكل نظامي في الوقت نفسه.

٢. اضطراب فقدان الآنية (أو خلل الآنية).

يعزى اضطراب فقدان الآنية depersonalization إلى شعور الشخص بأنه على غير حقيقته وأنه ليس هو أو أنّ بعض أشكال سلوكه ليست صادرة عنه، إنّه نوع من اغتراب الشخص عن ذاته. ويختلف هذا الاضطراب عن اضطراب آخر شبيه به يسمى فقدان الحقيقة الواقعية الخارجية derealization، الذي يشعر فيه الشخص أن العالم على غير حقيقته، وأنه قد تبدل. ففي هذه الحالات لا يوجد فقدان ذاكرة، ولكن هناك تفكك في الشعور حول الذات أو حول العالم الخارجي. يعي الشخص ذاته أو بيئته، ولكنه أشبه بالحلم حول ذاته أو حول شعوره بالحقيقة الخارجية. فقد يشعر المصاب أنّه انفصل عن جسمه أو عن أعمال معينة.

• ويحدث هذا الاضطراب في درجات مختلفة من الشدة، ولفترات متنوعة، كما أن تكرار حدوثه قد يكون دائماً أو متقطعاً أو في مناسبات معينة، وقد يستغرق لدقائق أو ساعات أو أيام.

• يحدث هذا الاضطراب بشكل كبير بين الراشدين، (خاصة في مرحلة الرشد الأولى، أي الممتدة بين ٢٥-٣٥) وذلك نتيجة ضغوط نفسية، أو قلق أو حرمان. ويرتبط بالكثير من الأمراض النفسية الأخرى وخاصة الفصام والاكتئاب الذهاني.

٣- التشرد أو التجوال النفسي المنشأ psychogenic fugue

يتصف هذا الاضطراب بأنّ المصاب به يسافر فجأة من منزله ومكان إقامته أو

عمله بعيداً من دون هدف محدد. ويعاني الشخص من فقدان ذاكرة، وخاصة تذكر الماضي، وغياب الإحساس بالهوية الذاتية جزئياً أو كلياً، وكثيراً ما يتخذ هوية جديدة له.

وأثناء التشرد أو التجوال ينسى الشخص ماضيه تماماً، ويعيش في المكان الجديد ويتخذ هوية له وعملاً جديداً، ومع نهاية الحالة، وحين يعود الشخص إلى وضعه الطبيعي ينسى ما حصل معه.

٤- تعدد الشخصية

يتظاهر هذا الاضطراب بأن المريض يعيش شخصيتين أو أكثر، وكل شخصية لها خصائصها وسماتها النفسية المتميزة. ونلاحظ أن خصائص هذه الشخصية هي التي توجه السلوك، وكل واحدة منها مركبة ومتداخلة مع أشكال السلوك المتميزة والعلاقات الاجتماعية. ويكون الانتقال من شخصية إلى الأخرى مفاجئاً، وينسى الشخص في شخصيته الحالية ماكان عليه في الشخصية السابقة. لذلك يعتبرها البعض هروباً من شخصية لأخرى نتيجة لدوافع وصراعات لاشعورية.

٥- حالات الغشية trance states

وهي حالة تفككية (هسترية) تتميز بفقدان الحركة الإرادية، وأحياناً كثرة الحركات الذاتية والآلية. ويبدو على الشخص ضعف الاستجابة للتنبيهات. إنها حالة شبه تنويمية، ويمكن إحداثها بالتنويم المغناطيسي. وتشبه هذه الحالة غشيه الإغماء والغيبوبة (السبات). أمَّا بالنسبة لمدتها فقد تدوم دقائق أو ساعات وحتى أيام، وتكون بداياتها مفاجئة. تتميز هذه الحالة بفقدان ذاكرة كلي، وينسى الشخص كل ما حدث له.

٦- الكتابة الآلية automatic writing

أحياناً، يحدث في الحالات الشبيهة بالغشية، والتي يكون فيها الشخص ضعيف الاستجابة للتنبيهات الخارجية، فنلاحظه يستجيب بالكتابة، حين يكون القلم والورقة في متناول يده. وقد لا يكون للكتابة معنى، ولكنها تبقى شكلاً من أشكال التواصل.

٧- زملة جانسر Gancer syndrome أو شبه العته الهستيري:

وتعرف هذه الحالة أحياناً «بمتلازمة الأجوبة المتقاربة والمتشابهة» وأول من وصفها جانسر، حين لاحظ أنَّ المساجين يقدمون إجابات متشابهة وتقترب من الحقيقة ولكنها ليست الحقيقة الكاملة. مثل هؤلاء الأفراد يظهر عليهم التبدل والتغير وأصحاب توجه جيد. ومع الوقت

الطويل يحدث تشويه مقصود للحقيقة. ويعتبر هذا الاضطراب من الاضطرابات الشديدة، خاصة وأنه يترافق بالهلوسات البصرية والسمعية، وضعف التوجه المكاني، وفقدان الذاكرة، وفقدان التبصر.

٨- حالة «سبقت رؤيته» Déjà vu

إنّ الشعور بأن الشيء قد سبقت رؤيته من قبل، يحدث في المواقف التي تكون جديدة بالكامل أو غير معتادة ولا مألوفة من قبل الشخص. وعادة تحدث تحت ظروف التعب والإعياء والحساسية العالية والقلق. وكثيراً ما يحدث هذا الاضطراب مع الأطفال واليافعين الذين يعيشون أحلام يقظة، وقد تمتد الحالة عدة ثوان، ولكن في بعض الحالات المرضية تطول وتستمر مع الزمن، وهناك العديد من المظاهر التي تظهر عليها هذه الحالة، منها:

الانطباع السمعي، وهو الانطباع الذي يتكون عند الشخص بأن ما يسمعه الآن سبق أن سمعه من قبل

الشعور بالألفة، وفيه يعتقد بأن حادثة ما أو خبرة قد مرَّ بها سابقاً مع أنه لم يسمع بها إلا الآن.

يعتقد الشخص بأن شيئاً ما يرغب به الآن، هو الشيء نفسه الذي كان يرغبه سابقاً. يفسر التحليل النفسي هذه الحالات على أنَّها نتيجة ترابط الخبرات السابقة التي تمَّ كبتها. وقد افترض أن التشابه الجزئي بين المواقف السابقة والحاضرة قد تدفع إلى مثل هذه الحالة. ويعبر الاضطراب عموماً عن اضطراب وخلل في التذكر، وانخداع في التعرف.

٩- حالة «لم تسبق رؤيته» أو اضطراب جيمس Jamais Vu

وهو عكس ظاهرة «سبق رؤيته». ففيه يقرر الشخص أنَّ الموقف أو المكان لم يعرفه مسبقاً، ولم يألفه، على الرغم من أنَّه يعرفه جيداً. ويحدث هذا في حالات التعب والإعياء والتسمم.

١٠- العدو الجنوني أو اضطراب آموك Amok

وهو جنون الجري غضباً حيث يتصف سلوك الشخص بالغضب والعنف فجأة مع ميول للقتل. ويحمل الشخص سكيناً أو سلاحاً يؤذي به الناس دون تمييز، ولا يتوقف عن سلوكه هذا حتى يتم القبض عليه أو قتله. ويعاني مثل هؤلاء المرضى من فقدان ذاكرة كلي عن الحادثة وما حصل معهم. وقد صنف الطبيب النفسي الألماني كريبلين هذا الاضطراب مع الصرع وسماه الهياج الجنوني running amok.

١١- تزييف الذاكرة غير المنظم confabulation

هو تزييف أو اختلاق واصطناع لتفصيلات الذاكرة بأحداث ومعلومات يعتبرها الشخص واقعية. وتنتشر هذه الظاهرة بين الأطفال الصغار الذين يكونون قصصاً عن حقائق بسيطة ومحدودة سبق لهم ملاحظتها. أمَّا عند الراشدين فإنها تحدث من دون وجود اضطرابات عضوية وذلك نتيجة التفكك أو ضعف الشعور. وينتشر هذا الخلل في الذاكرة لدى المصابين بمرض كورساكوف.

١٢- حدة الذاكرة hyperamnesia

وهي تذكر متميز لتفصيلات وأحداث معينة، حيث يستدعيها الشخص بدقة بسبب ارتباطها بحالة انفعالية شديدة مر بها. مثل هذه الأحداث يتم تسجيلها وتخزينها بشكل يفوق التسجيل والتخزين العادي، مما يؤدي إلى استرجاعها بحيوية ووضوح. وتحدث هذه الحالة لدى المصابين بالبارانويا (هذيانات العظمة والاضطهاد) والهوس mania.

١٣- نسيان الاسم forgetting a name

يعتبر فرويد أنَّ نسيان اسم معين ليس حادثاً عارضاً، وأن ذكر اسم محل اسم آخر وبدلاً عنه، له صلة مباشرة بالأسماء التي يتم نسيانها. تشيع هذه الحالة في حال غياب استدعاء وتذكر الأسماء بدقة، والفشل في تذكر اسم الشخص مما يستدعي تذكر الكثير من المظاهر الخاصة به مثل مكان إقامته وصفاته ومهنته. إنَّ صعوبة تذكر الأسماء، يعزوها البعض إلى أنَّ الناس لا يعيرون انتباهاً كبيراً للأسماء أو أنه لم يتم سماعه بشكل دقيق وواضح.

١٤- ظاهرة «على طرف اللسان» on the tip of tongue

إنَّ الشعور الذي يمر به الشخص حين يقول بأنَّه يعرف اسم الشخص أو كلمة معينة ولكنه لا يستطيع تذكره واسترجاعه، هي حالة شائعة بين الناس، وتحدث كثيراً حين يحاول الشخص تذكر أشياء معينة خارج نطاق سياقها الطبيعي. هذا الشعور الذاتي بأن الشخص يعرف الاسم أو الشيء، يمكن التأكد منه من خلال تقديم عدة مثيرات (أشياء أو أسماء أو كلمات) للشخص ونطلب منه أن يختار منها الصحيح. وتسمى هذه الطريقة: قياس ذاكرة التعرف. وقد يستطيع الشخص تذكر الاسم أو الشيء حين تقدم له صفات أو عناصر أخرى حول الشيء أو الشخص أو الاسم: مثل الحرف الأول، نبرة الصوت.

١٥- شذوذ التصرف parapraxes

هو اصطلاح عام يدل على زلات اللسان والقلم وأخطاء التصرف والنسيان. ناتج عن أداء وظيفي خاطئ بسبب دوافع لاشعورية. ويدخل فيه أخطاء مثل: زلات اللسان والقلم، خطأ الكتابة، أفعال حركية، نسيان أشياء، وضع أشياء خطأ، إعاقات التذكر.

يعتبر بعض العلماء أنَّ المصطلح يشمل بدقة أخطاء القراءة، والكتابة والكلام. ويعتقد فرويد أنَّ هذا نتيجة الفشل في الكبت الكامل لبعض الأفكار والرغبات اللاشعورية، وأنَّها مؤشر على التعب وضعف الانتباه أو الإثارة. إنَّها لا تعزى إلى خلل في الذاكرة.

١٦- فقدان تذكر خبرات الطفولة

amnesia of childhood memories

لقد بينت دراسات عدة أن الراشدين يستطيعون تذكر بعض الأحداث والخبرات الطفولية التي حدثت في الثالثة أو الرابعة من العمر. فقد تبين من خلال دراسة أجريت على ١٢٣ من الراشدين الذين استجابوا على استبيان عن ذكرياتهم وخبراتهم السابقة - أن ٨٨٪ منهم قد استرجعوا بعض الذكريات والخبرات التي تعود إلى الثانية أو الثالثة من العمر، وأنَّ طلاب الجامعة قد استطاعوا تذكر مثل هذه الخبرات الطفولية، كالراشدين.

أمَّا عن عدد الأحداث أو الخبرات التي يمكن استرجاعها فتزداد مع العمر الذي يتذكر فيه الشخص.

إنَّ معدل الاسترجاع والتذكر يزداد من الثالثة حتى الخامسة، ثم يتناقص. ويركز أصحاب نظرية التحليل النفسي على دور الكبت المبكر لمثل هذه الذكريات. ويفترضون أن رغبات الطفل واندفاعاته وأفكاره ليست متجانسة (ولكنها متعارضة) مع الحالة الشعورية والواعية للراشد ودوافعه، مما يدفعهم إلى كبتها بعيداً عن مستوى الشعور.

تذكر الأحلام ونسيانها:

تبين لنا نتائج علم النفس العصبي والفيزيولوجي حول النوم، أنَّ أحلام النوم هي واحدة من الحالات الشعورية الأساسية الثلاث عند الإنسان:

١- اليقظة. ٢ - النوم المتجانس (أو نوم عدم حركات العين السريعة). ٣- النوم المتناقض (أو نوم حركات العين السريعة).

يرتبط نوم حركات العين السريعة بالأحلام والذي يتشكل عن طريق الآليات العصبية الموجودة في جذع الدماغ. ويحدث هذا النوم بشكل آلي خلال الليل. وقد تبين

من المفحوصين الذين تم إيقاظهم خلال نوم حركات العين السريعة، أنَّ نسبة ٨٥٪ منهم كانوا يحلمون خلال هذه الفترة. هناك انتقال من نشاط عقلي إدراكي (أو تفكير) في مرحلة عدم الحركات السريعة للعين إلى نشاط إدراكي في مرحلة حركات العين السريعة.

تفترض نظرية التحليل النفسي أن رغبة أو اندفاعاً ما يعتبر المكون الرئيسي للحلم، وأن الجزء الأساسي من المحتوى الكامن للحلم يأتي من الرغبات المكبوتة. إنَّ هذا الجزء هو الذي يساهم بتشكيل الطاقة النفسية الضرورية، ومن دونه لا يكون هناك أحلام. وتفترض نظرية التحليل النفسي أنَّ للأحلام معان محددة وغير عشوائية مرتبطة بحياة الشخص الواقعية، وأنها تحدد تكيف الشخص في حياته.

من جهة أخرى فإن المحتوى الكامن للحلم يمكن إخراجه عن طريق إجراءات معينة تسمى إخراج الحلم أو عمل الحلم dream work، ويتضمن المحتوى الكامن للحلم ثلاثة أنماط من المعلومات: الرغبات والاندفاعات المكبوتة، بعض الانطباعات الحسية الليلية، واهتمامات حالية أو انشغالات يومية.

هناك دلائل تدعم وجهة نظر التحليل النفسي القائلة بأن الحلم مرتبط بحياة اليقظة ويعكسها. وقد درست أحلام الأطفال في أعمار مختلفة، تبين من خلالها أنَّ أحلامهم هي تمثيل واقعي لحياتهم في اليقظة، وأنَّ حياة اليقظة عندهم حين تتعرض لضغوط معينة، ستنعكس في أحلامهم. إنَّ الأحلام مرآة للحياة الانفعالية خلال اليقظة.

السؤال الآن هو التالي: ما الذي يجعلنا نتذكر حلماً ما وننسى آخر؟ ولماذا نفتقد الكثير من أحلامنا ولا نتذكرها؟ لقد تبين أن بعض الأشخاص يتذكرون الكثير من أحلامهم على عكس غيرهم الذين لا يتذكرون إلا القليل منها، وحداثة الحلم عامل مهم في ذلك.

فأحلام الصباح يتم تذكرها واسترجاعها أفضل من الأحلام التي تحدث في وقت مبكر من النوم أو الليل. وفي الواقع فإن أكثر الأحلام التي تحدث في أوقات مبكرة ومختلفة من الليل، يتمّ نسيانها، ما لم يستيقظ الشخص مباشرة بعد الحلم. وتشدد نظرية التحليل النفسي على أنَّ الأحلام المتعلقة بموضوعات أو مشكلات أو صراعات لم تجد حلاً، يتم تذكرها أفضل من الأحلام المتعلقة بموضوعات وصراعات وجدت حلاً.

باختصار نقول، كل شخص يحلم كل ليلة، وأكثرها خلال فترات حركات العين السريعة من النوم، وأنَّ أكثر الأحلام التي تحدث في

مراحل مبكرة من الليل يتم نسيانها عند الصباح، إلا إذا استيقظ الشخص أثناء الليل وهو في مرحلة حركات العين السريعة من النوم. وتعكس محتويات الحلم الحياة الواقعية واليقظة عند الشخص، كما تتأثر بعوامل عديدة منها: مزاج الشخص، وحالته الجسمية والنفسية ونشاطه العقلي خلال الفترات التي تسبق النوم.

تغيرات الذاكرة مع التقدم في السن

لم تتوصل الدراسات النفسية إلى نتائج نهائية ودقيقة حول التغيرات التي تحصل في ذاكرة المتقدمين بالسن، ويمكن أن نجد بعض النتائج المتناقضة.

المظاهر النفسية لتغير الذاكرة مع التقدم بالعمر:

لقد أجريت عدة دراسات لتقدير ذاكرة المتقدمين بالسن وذلك باستخدام اختبارات معروفة، تقيس نماذج الذاكرة ومراحلها الثلاث.

الذاكرة الحسية عند المتقدين بالسن.

إنَّ الانطباع الأول الذي تتركه المثيرات الخارجية في حواسنا تسمى الذاكرة الحسية (كما ذكرنا في فصل سابق). وهذا الانطباع مختصر، وقد يتم فقدانه، أو يتم نقله إلى الذاكرتين قصيرة المدى وطويلة المدى.

هناك فروق في الذاكرة الحسية بين الأفراد ذوي الأعمار المختلفة. وقد تبين أن هناك زيادة في الزمن المطلوب لتحديد المثيرات الخارجية مع تقدم الشخص في السن. وهناك تناقص في مدى الإدراك وطول فترته لدى المسنين. تنطبق هذه النتيجة على جميع المثيرات الحسية (البصرية والسمعية والشمية).

الذاكرة قصيرة المدى لدى المسنين.

تدخل المواد من الذاكرة الحسية إلى الذاكرة قصيرة المدى، وتخزن فيها لفترة أطول. وتتضمن هذه الذاكرة مدى واسع من التقنيات المنظمة التي تستند إلى الموضوعات المعروفة عن طبيعة الذاكرة. وتستعمل اختبارات لقياس الاستدعاء الحر، والاستدعاء التسلسلي والمهمات، والتعرف.

تتطلب اختبارات مدى الذاكرة أو سعة الذاكرة memory span استدعاء المواد المتعلمة وتعلم مواد جديدة مثل سلسلة من الأرقام أو الأحرف أو الكلمات. وتختلف هذه المهمات من حيث الطول، وتكرار المثير، والزمن، ومن حيث درجة التداخل وقد بينت العديد من لدراسات أن هناك فروق في هذا الاختبار بين الأعمار المختلفة، وأنَّ مدى الذاكرة وسعتها لدى المسنين تكون أقصر، على الرغم من أنَّ بعض الدراسات لم تثبت

هـذه النتيجـة، ولم تجد فرقاً بـين المسنين والشباب في مدى الذاكرة وسعتها.

في إحـدى الدراسات تبين أن الراشدين قـد استدعوا معـدل ٩ أرقام أمَّـا المسنين فقـد بلغم معدل استدعائهم ٥ أرقام فقط. وكذلك الأمر بالنسبـة للأحرف والكلمات (Khan، ١٩٨٦).

يتميز إنجاز المسنين بالضعف في المهمات المختلفة وخاصة تلك التـي تتطلب انتباهاً وتعديلاً في الانتباه بين المدخلات المختلفة. ففـي إحـدى لدراسات قـدم للمفحوصين مثـيرات مؤلفة من أحرف أو كلمات، وطلب منهـم تذكرها، مباشرة بعـد أن قدمت لهم مهمة عقلية طلب منهم القيام بها. وبعد فترة طلب منهم أن يتذكـروا الكلمات والأحرف الأولية.

وقـد لوحـظ انخفاض ملحـوظ في الاستدعـاء والتذكـر بسبب هـذا الفاصل الزمنـي بين تقديم المثـيرات وقياس درجة تذكرها. ولم توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الراشدين والمسنين. من جهة أخرى فقد تبين أن المسنون يفشلون في القيام بمهمتين معاً في نفـس الوقت، ويظهر عليهم التركيز على كل مهمة على حدة.

إن التقدم في السـن الطبيعي والسوي، يرتبط عـادة ببطيء في النشاط البيولوجي وخاصـة نشاط الجهـاز العصبي المركزي، مما يقـود إلى انحطاط ملحـوظ وعام في معـدل العمليـات العقليـة، وفي بطئ زمن الرجـع. إنَّ البطيء والصعوبة في العمليات والإجـراءات العقليـة قـد تكـون نتيجـة لاستعمال استراتيجيـات نموذجية من قبل المسنين بالمقارنة مع الراشدين.

ويمكننا القول إنَّ تعلم أنماط معينة من المواد والمثيرات يكـون أسرع لدى الراشدين منه لدى المسنين. بالنسبة للنسيان في الذاكرة قصيرة المدى لدى المسنين، فيعتمد هذا على تلاشي المعلومات وذبولها مع التقدم بالسن وفق نظرية التلاشي والذبول والاضمحلال. كما يتم النسيان بسبب التداخل اللاحق من المواد المتعلمة.

الذاكرة طويلة المدى لدى المسنين.

تضم هذه الذاكرة عادة المواد والمعلومات التي تخزن مدى الحياة. وهناك اعتقاد بأنَّ الأفـراد الأعمر يمكنهـم استدعاء ذكريات ماضية بشـكل أسهل، وأنهـم لا يتعرضون إلى خلـل في هذه الذاكـرة. وقد بينت عدة دراسات أن المتقدمين بالسن أبطأ من الأقل عمراً في قيامهم بالمهمات الخاصة بالذاكرة طويلة المدى.

لقد أثبت العـالم (روبنويتـز) أنَّ هناك انحطاطـاً في عمليـة التعـرف وفي عملية الاستدعاء لدى المسنين. وقد استخدم مواداً

ومثيرات متنوعة لقياس ذاكرة التعرف عندهم، تبين له أنهم قد فشلوا في التعرف على عدد من المواد والكلمات. وقال إن الفشل في التعرف يعود إلى الفروق في فاعلية عملية الاسترجاع أثناء التعرف. إن ظاهرة الفشل في التعرف قد لوحظت لدى جميع المفحوصين من المسنين.

أمّا بالنسبة لعملية الاسترجاع من الذاكرة طويلة المدى، فقد تبين أنَّ هناك انحطاطاً وتأخراً في استرجاع الأحداث وتذكرها، وذلك كلما طال الفاصل الزمني بين الأحداث والاسترجاع، وكلما تقدم الشخص بالسن. إلا أنَّ هذا الانحطاط والتأخر كان أقل في التعرّف منه في الاسترجاع والتذكر. ومن الصعب تقدير استرجاع المسنين وتذكرهم للأحداث الاجتماعية والسياسية، وذلك بسبب الفروق في الاهتمامات والميول بين الأفراد حول هذه الموضوعات. وقد بين بعض العلماء أن هناك عدداً من العوامل التي تؤثر في الاسترجاع والتذكر من الذاكرة طويلة المدى:

١- مشكلات الاكتساب التي تعزى إلى الضعف والعجز الحسي، وضعف عملية تعميم المثيرات والمواد

٢- التداخل الذي ينشأ من المواد المتعلمة السابقة (الكف السبقي) ومن المواد المتعلمة اللاحقة (الكف الرجعي)، (Khan، ١٩٨٦).

الذاكرة غير اللفظية لدى المسنين:

هناك انحطاط واضح في تذكر المواد غير اللفظية (صور، أصوات، روائح، مثيرات لمسية) لدى المسنين، مع التقدم بالعمر. إنَّ هذا الضعف يكون تدريجياً حتى الستين والسبعين من العمر، ولكنه يتسارع بعد ذلك. وقد أجريت دراسات عدة قام بها العامل (نيسر) تبين من خلالها أن الأفراد الأقل تقدماً بالسن استطاعوا أن يتعرفوا على المواد غير اللفظية (كالصور والألوان والروائح والأصوات) بدرجة يفوق تعرف المتقدمين بالسن. وقد ظهر أنَّ تعرفهم على التفصيلات ضمن سياقها كان أفضل من التفصيلات من دون سياق، وذلك على العكس من المتقدمين بالسن الذين كان تعرفهم على التفصيلات من دون سياق هو الأفضل لديهم. وقد استنتج الباحث أن المتقدمين بالسن أقل ترميزاً للأحداث ضمن سياقها المحدد مقارنة بترميز الأقل عمراً.

عوامل أخرى تؤثر في ذاكرة المسنين:

هناك عدد من العوامل التي تؤثر في ذاكرة المسنين مثل الدافعية، والكف والاهتمام. فالراشدون يتميزون بضعف

الدافعيـة لديهـم، وأن ضـعف تذكوهـم للأحداث والمواد يرجع إلى ضعف دافعيتهم واهتمامهم.

من جهة ثانية فقـد ذكر أن الانحطاط العام في العمليات العقلية مع التقدم بالعمر، هو مؤشـر على انحطـاط وظائف الذاكرة وعملياتهـا. ويعتبر سرعة الإنجـاز والأداء أحـد العوامل الهامة التـي تلعب دورها في ضـعف الأداء والتحصيل. وعلى الرغم من وجود دلائل على انحطاط التذكر، فإنه ليس بالقدر الكبير.

المظاهر البيولوجيـة للذاكرة والتقدم بالعمر:

يرتبط التقدم بالسن بتغيرات بيولوجية وكيماويـة متنوعـة، وخاصـة بالأنزيمات والناقلات العصبية والعصبونات. وقد بينت الدراسـات أثر التقدم بالسن على وظائف الدماغ وركزت على الجوانب التالية:

هناك موت للعديد من الخلايا العصبية (العصـبونات). وارتفاع في مؤشرات التقدم في عمر الخلايا واضمحلالها وضعف عملها في الدماغ.

هناك ضـعف في عملية الهدم والبناء، وانخفاض في نسبة الأكسجين التي يحملها الـدم إلى أجـزاء المخ، ويرتبط هذا أيضـا بأمراض القلب وضعف عمله.

يرتبط التقدم بالعمر بخلل في الإيصال العصـبي، يتراوح بين تغير مستويات الناقل العصبي، واصطناعه وتمثل الأنزيمات، إلى تغير في المستقبلات العصبية.

لقد أكد العالم Shefer أنَّ هناك فقداناً مسـتمراً في العصبونات مع التقدم بالعمر، مؤكداً أنَّ هناك انخفاضـاً في حجم جسـد العصبون soma size.

من جهـة أخـرى فقد تبـين أنَّ هناك انخفاضـاً في الناقـل العصـبي المسـمى مونوأمين monoamine بشـكل تدريجي في الدمـاغ. ويرجع هذا الخلل في الناقلات العصـبية إلى تغـير مسـتوى الأنزيمـات وزيادة نشـاط الأنزيمات الأيضية الهدمية catabolic، ونقصـان في عدد المستقبلات العصبية.

باختصار نقول، يعاني الأفراد المتقدمون بالسـن من انخفاض، أداء الذاكرة طويلة المـدى، ويصـبحون أقل اسـتدعاء وتذكراً للأحـداث والذكريات السـابقة. من جهة أخـرى فإنَّ المهام التي تتطلب منهم معالجة وإعـادة تنظيم معـرفي للمعلومـات، يكون أداؤهـم فيهـا أفقر وبمسـتوى متدني مع تقدمهم بالسـن. وقد تبين أنَّهم يتصـفون بالإنجاز الضـعيف في المهمات التي تتطلب منهم تعرفاً واستدعاء.

وبما أنَّ إنجاز هذه المهمات يتطلب مزيداً من الترميز حتى يتم استرجاعها فإنَّ المتقدمين بالسن لا يقومون بالكثير من إجراءات الترميز التي يقوم بها الشباب أو الأقل عمراً. أمَّا بالنسبة لاسترجاعهم الذكريات غير اللفظية فلا توجد دراسات حول تذكر المسنين للصور والأصوات والروائح، يمكن الاعتماد عليها في الحكم على مثل هذه الذكريات. إلا أنَّ أحدث النتائج قد أثبتت أنَّ التثقيف والتعلم المستمرين خلال هذه المرحلة العمرية تعمل على الحفاظ على القدرات العقلية، وزيادة الإنجاز بل وحتى الإبداع.

المراجع

١- محمد قاسم عبد الله (٢٠٠٣م). سيكولوجية الذاكرة: اتجاهات حديثة. «عالم المعرفة» العدد (٢٩٠)، الكويت.

٢- أحمد عبد الخالق (١٩٩٢م) أسس علم النفس. دار المعرفة: الإسكندرية.

٣- أحمد عكاشة (١٩٩٨م) علم النفس الفزيولوجي. الأنجلو مصرية: القاهرة.

٤- خالد عبد الله خميس (٢٠٠٠م) علم النفس العصبي. دار الزهراء: الرياض.

Bower.(1991). Mood and memory. American Psychologist,36, 129146-.

Ceci,S. & Toglia, E.(1987). Children eyewitness memory. New York; Springer.

Colegrove W.(1999). Individual memories. American Journal of psychology.10, 223-255.

وهم التغيير
بين سكونية القديم وقلق الجديد

د. صلاح الدين يونس ✪

ليس خافياً على المتابع على الصعيد الفردي أو المؤسساتي أنَّ الأبنية الثقافية العربية - تربوياً، أكاديمياً، إعلامياً، حزبياً - تنتمي في الأعم الأغلب إلى عصور ما قبل القرن السابع عشر، هذا القرن الفارق تاريخياً والذي شهد أهم إنجاز منهجي وهو المنهج التاريخاني الذي تمَّ بموجبه إعادة قراءة التاريخ وبالنتيجة الخروج من هيمنته وسحره وظلاميته، وقد شهد القرن المذكور تطور الفيزياء على يد فرنسيس بيكون، الذي أخرج العالم الجديد من قداسة اللاهوت وحررهم من أسطرته.... وقد أفسح المجال للتقدم العلمي على حساب الديني، والتجريبي على حساب الغيبي، فلم يعد هناك من حدود للعلم الذي أسس بنجاحاته لأسطرته الجديدة على حساب الميتافيزيقا.

لكن القرن التاسع عشر قد عزز استعلائية الغرب العلماني التجريبي فاحتاجت آلياته الصناعية الرأسمالية إلى التوسع فكان «الاستعمار» أحد وجوه الغرب التي ما تزال - راهناً - كما ماضياً - كما مستقبلاً، قائمة. وقد تشكل هذا بمفهوم مجرد كما هو مشخص يدعى «المركزية الأوروبية».

✪ أديب وناقد سوري.

وهذه بدورها تحيي مفهوم الاستعلاء - استعلاء المراكز على الأطراف- ومن معالمها استعلاء الدولة «إرهابها» وقد تمضي إلى إرهاب المؤسسة ذات الطابع العسكري السياسي وهو ما يُعرف منذ منتصف القرن الماضي بـ«حلف شمال الأطلسي» الذي أنشئ كخط دفاع عن الدول الرأسمالية الصناعية في وجه المد الشيوعي ليس في أوروبة فقط بل في أطراف العالم -ساحة المستعمرات السابقة- وخلال الحرب الباردة ١٩٤٥-١٩٩١م أنشأ الغرب الاستعماري مجموعة من المفاهيم كانت الغاية منها صناعة أيديولوجيا التضليل بغية إقصاء الجمهور البشري في العوالم الثالثة عن الثقافة التقدمية التي كان لها المصلحة الإستراتيجية في تبنيها -ومنها: حق تقرير المصير- السلم العالمي- التعايش السلمي - الحرية - الديمقراطية.. علماً أنّ بعضاً من هذه كانت قد استمرت منذ بدايات القرن العشرين عندما أعلن الرئيس الأمريكي ولسون ١٩١٤م عن مبادئه الأربعة عشر المعروفة.

وأنتج الغرب مقولات عدّة استثمرها.. على مدى أكثر من نصف قرن لكنه بعد تفكك العالم المعارض «وارسو» الأممية الثالثة، عاد ليتنكر لها، وما كان ليتنكر لها لولا أنّها خرجت على إرادته في الامتداد الثقافي وفارقت الحدود التي رسمها لها..

عالم اليوم يتراجع:

إنّ العالم الجديد منذ ١٩٩١م بدأ يتقلص باتجاه العصور السابقة على للرأسمالية الصناعية، حتى كاد يلامس معطيات العصر الوسيط الذي أقصي على يدي البورجوازية الأوروبية، فمنذ تراجع الأيديولوجيات المناهضة للرأسمالية (البلاشفة السوفييت) وما يتجلى بها في أطراف المعمورة. أخذ النظام العالمي الجديد يفصح عن نفسه على أنه نقيض نفسه.

إنّه يتراجع من حيث تنكره لمبادئ كان هو قد أعلن عنها كالحرية والمساواة وحق الشعوب في الخيارات السياسية، فعاد إلى التنازع على مصادر الطاقة، فكان احتلال العراق مقدمة لهذا التنازع. وها هو يتنازع على المصادر نفسها في ليبيا، وكان قبل ذلك قد أشعل الحرب الداخلية في قرقيزيا مما أفقد العالم «التقني الديمقراطي» مشروعيته على وجهين: الأوّل هو المستوى السياسي والثاني المستوى الثقافي. وهنا نشير إلى مقولة يسوغ لها في الأوساط السوسيوثقافية بعض النخب المستغربة وهي «براءة التقانة» وكأن التكنولوجيا مفصولة عن أصحابها، فهي قبل أن تكون واقعاً هي خيال المؤسسة في إحالة المعرفة إلى قوة آمرة الغرض منها الاستحواذ والسيطرة، وفي هذا يكون التصميم التكنولوجي صورة عيانية لبراغماتية المؤسسة الرأسمالية..

وفي مواجهة العالم الجديد عالم ما بعد عام ١٩٩١م أخذ العالم المهزوم يدافع عن وجوده من خلال وجود سابق ويطرح مقولة «الأصالة» القومية الثقافية في مقابل التقدم التقني المتلاحق ويحتمي بإنجازات تاريخية لو أنَّه حللها اليوم لبدت عبثاً على التاريخ لا فعلاً فيه كالفخر بالفتوحات الإسلامية والتفاخر بالعربية على أنَّها لغة مختارة من الأعلى ناجزة تامة.. وفي الوقت نفسه يطرح مفهوم الأصالة في مقابل التحولات السياسية العالمية وكأن الأصالة تعني الشكل النهائي المغلق تام «الثوابت» وكأن العالم المتحول المتغير لايعرف الأصالة.. هذه الأوهام وقعت فيها المؤسسات السياسية العربية واستغرقت فيها استغراق المحمول في الموضوع (أمة واحدة.. الرسالة الخالدة.. الاشتراكية العربية.. العدالة الإسلامية) في وقت أخذت فيه المنجزات التقنية الحديثة تصول وتجول في العوالم القديمة عوالم (الأصول والثوابت) كالهاتف المحمول والنت NET والتلفزة.. والصناعات الغذائية المعلبة.. وصارت تستخدم وتستهلك بالإنجليزية.. هذا كله من موقع الغزو المتلاحق والإزاحة المستمرة لا من موقع العمل المشترك في الحداثة، بل من موقع سكونية الوهم بالثوابت ثم الاحتماء بالثقافة (الأصيلة).

الأزمنة بين التوافق والتحالف:

من الثابت وغير القابل للتحول حتى الآن - أنَّ العرب أمة الزمن الثابت، بل أمة النص الناجز النهائي، ومن هذا ومن ذاك التهم ماضيهم حاضرهم، ولما كان الحاضر مأكولاً فإنَّ المستقبل مغلق بل غير قابل للولادة.. لا كثقافة فقط بل كنظم في الدولة والحكم والقانون.. فالمستقبل الذي تحلم به الأمة (العرب) الإسلام، هو إعادة بناء الماضي «نظام الخلافة» من الراشدية إلى السلطان عبد الحميد العثماني - ولا يخفي بعض الكتَّاب والمفكرين هذا الحلم «وليد نويهض- محمد حامد الناصر» وهذا ما يجعل المسافة بل الحدود بين الأصيل والدخيل غائبة غائمة وبين الـ«نحن» والـ«هم» بين العروبة والإسلام وغياب الحدود يعطل -بل عطّل- المشاريع السياسية، بل يجعل التبعية بين الأطراف والمراكز هي مشروع الوجود الممكن- وهنا نجد الإمبريالية لا تقبل انتصارات جزئية مرحلية بل تزيد الإلغاء والإقصاء بل إخراج المشاريع الوطنية في العوالم الثالثية خارج التاريخ، وهي إذ تفعل ذلك إنَّما تعتمد إقالة الذاكرة الوطنية، وتهميش النماذج البشرية الفاعلة في التاريخ حتى تصبح المجتمعات منقطعة الأواصر بين ماضٍ وحاضر، مما يقطع على المخيلة الجمعية إمكانية الفعل في الحاضر والمستقبل، فإذا ما تمَّ تعطيل

تلك المخيلة استحال زمن الأمة زمناً باتجاه واحد.. وكأنّه الزمان السماوي ذو البعد الواحد وأكثر ما يتجلى في الفقه والشعر الكلاسيكي واللاهوت السكوني.. في حين يكون الزمن الطبيعي دائرياً يُفصح عن جدل الطبيعة والتاريخ والإنسان وأصدق أمثلته «ديوان العشب» للشاعر الأمريكي والت ويتمان، ١٨٨٢م(١) وديوان أغاني الحياة للشابي.

عوالمنا الثابتة وعوالمهم المتحولة:

منذ أن أسقط هولاكو نظام الخلافة في بغداد ١٢٥٨م والعرب والإسلام يحاولون أن يشكلوا أمةً في دولة إلى أن استولى العثمانيون على الأقطار العربية ما بين أعوام ١٥١٦ – ١٥٧٤م فاستعيدت الخلافة (السلطنة/ الإسلامية في خارج الحدود القومية.. وإلى سقوطها ١٩٠٩م ما يزال العقل / الإسلامي) باحثاً لاهثاً وراء استعادة الأزمنة التي افتقدها.. وكأن التاريخ لم يتحرك، وكأن ذهنية الإبداع تمر بلحظة العطالة. تلك اللحظة التي تستحيل دهراً.

وعلى الطرف الآخر يكون الحراك والتحول ديدني العالم النقيض لنا، فالأوروبيون في جدل مع الطبيعة من تجفيف المستنقعات واستصلاح الأراضي، إلى تجاوز العصر الوسيط إلى الإصلاح الكنسي إلى تجاوز الإقطاع إلى بناء البورجوازية الحديثة إلى الصناعة إلى استعارة المكان خارج حدود القارة.. إلى التشاكل الأيديولوجي.. إلى غروب الأيديولوجيات أمام الظاهرة الديمقراطية والتي عصفت بالأممية الثالثة ١٩١٩-١٩٩١م وانكفأ معها المشروع البلشفي من إمبراطورية سوفييتية يتبعها نصف العالم على مستويات الدولة والثقافة والاقتصاد والعسكرة إلى دولة قومية مركزية تأخذ من النظام البرلماني الديمقراطي شكلاً سياسياً لها، فآل الحراك الروسي من المركز إلى الأطراف «إلغاء القوميات الضعيفة» بل من الأممي إلى القومي، من عالم المؤسسة الإمبراطورية إلى الأفراد.. أمّا النظم السياسية العربية والمؤسسة الحزبية الماركسية فكانت كأبناء فقدوا الأب الراعي الكفيل، ثم أخذوا يبحثون عن أب جديد (زوج الأم) فكانت أمريكا حلماً بديلاً يقبلهم لكن كرعايا..

أمّا التحول الآخر في القارة الأوروبية فكان «التحول اليوغسلافي» الذي أخذ أبشع أشكال التحول من انقسام عرقي إلى حرب طائفية، إلى حرب أطلسية على البنية المركزية (صربيا)، وقد تعامل الغرب الأمريكي الأوروبي بحقد أيديولوجي مع الواقع اليوغسلافي وكأنّه انتقام من الماضي... يقابل النموذج اليوغسلافي عندنا

النموذج العراقي ٢٠٠٣م، والعراق هو الأغنى بكوادره وموارده عربياً لكنه الأفقر في نظامه السياسي، ذلك النظام الذي لم يدرك أهمية الكويت لا كدولة ومجتمع بل كبنية نفطية في السلسلة النفطية العربية إن تقطعت حلقة منها انفرط العقد كله، لذلك كانت الحرب عليه حرباً إمبريالية حقيقية، وحرباً بدوية (تمويل الجزيرة النفطية) بالمعنى المباشر للكلمة، مما جعل العراق يعود إلى الصفر العددي لا التاريخي.

المقولات الزائفة:

في إثر تفكك الأممية الثالثة ١٩٨٥-١٩٩١م أنتج الإعلام الإمبريالي مجموعة من المقولات السياسية هو الأدرى بزيفها الواقعي والتاريخي لكنه عممها في سعي منه لكسر أطواق القوميات في اللغة والتاريخ والاقتصاد، وقد تلقفها الإعلام الناطق بالعربية وكأنها آيات منزلة وأشاعتها بعض النخب العربية كبديل عن مقولات الأممية الثالثة، ومن أهم هذه المقولات «حوار الحضارات- صراع الحضارات» والقرية الكونية- ومركزية الإنجليزية والحوسبة (المعلوماتية).

هذه وتلك كان دعاتها على علم بزيفها لكنهم عملوا على التنظير لها والتعميم والإقناع بها، لتحل في المكان الذي تصوروه فارغاً، وهو المكان النفسي الفردي، ثم لا يفتأ في مرحلة لاحقة أن يصبح النفسي أيديولوجياً، وخاصة أنَّ العوالم الطرفية ومنها المشرق العربي ليس مهيأ عبر البنى المتصدعة لإحلال العقل التقني المحصن من موقعين: الأول: هو القطيعة بين تاريخ المنطقة وبين الناجز الغربي، والآخر هو أنه يريد لهذا العقل أن يكون إقصائياً بمعنى أنه لا يقبل أن يكون السابق عليه موجوداً.. فالموجود التاريخي حامل للفرد العربي «المشرقي» في وجوده «الراهن والتاريخي» في جانبه الأهم الأعمق «الديني- الإسلامي»، هذه كلها لم تعد اليوم موجودات وجوداً تفاصيلياً، بل كل وجود صار مماساً لوجود آخر، ومن هنا نجد الإدعائين السائدين لا تاريخ لهما كما لا مستقبل: الأول هو إزاحة التاريخ وإحلال الثقافة «الثقافة الأمريكية» الثاني هو ادعاء الهوية الخالصة «القوميون العرب الإسلاميون» والحرص عليها صار مجالاً لرفض العوالم الجديدة مما أدى إلى التركيز حول الذاتين السابقتين، وقد ترافق هذا في نجاح الأنظمة المشرقية (العربية) في استجلاب ثقافة معطلة للمخيلة النقدية مما جعل الفرد هنا -زماناً ومكاناً- مرتهناً للحال القروسطوية عقيدياً، وللحال الاستهلاكية «حداثوياً».

العربية والعرب:

وتعد مقولة الأمريكي هينتيكون «صراع الحضارات» واحدة من مقولات الزيف الفكري من موقع العلم عند صاحبها بزيفها، لكنه عمّمها لإزاحة مقولة تاريخية أساسها التناقض الرئيسي في العالم وهو قوى العمل ورأس المال أولاً، ثم إلغاء التناقضات الثانوية في الأقاليم الطرفية لصالح المراكز الرأسمالية ثانياً، ومما نجم عنها مقولة مضادة من طبيعتها زائفة زيفها وهي المقولة الشرقية «حوار الحضارات» فالحضارات القاصرة لاتحاور ولا تصارع، إنّما هي لاحقة قد تغني وقد لا تغني، والسؤال التاريخي هو ماهي طبيعة العلاقة بين الحضارات؟

تعد العربية عاملاً من عوامل البقاء، وواحداً من عوامل التخلف، فهي الحامل الروحي لأزمنة الاستبداد السياسي من سلطة شيخ القبيلة إلى سلطة الخليفة إلى آخر سلطة سياسية، وأسوأ ما في الأمر أنّ الإسلاميين والقوميين يرونها راهناً كما سابقاً اللغة المكتملة القادرة على الاستمرار من دون أي طارئ، فكلما ازدادت لغات العالم اتساعاً قام هؤلاء وأولئك بالتوسع الوهمي على أنّ العربية لغة السماء، لغة التاريخ، لغة الإعراب، هذا كله وغيره جعل من العربية حاملاً للقروسطوية من دون أن تتاخم العصر بالمحتويات الرقمية وبالمشاركة بالإنتاج الصناعي العالمي، فالعرب لا يساهمون إلا بنصف بالمئة من الإنتاج العالمي، وأما مساهمتهم بالزراعة فلا تتعدى واحداً ونصفاً بالمئة من الإنتاج العالمي، والمنطقة العربية من أفقر مناطق العالم بالمياه، والأنهار التي تعبر الأقطار العربية كسورية والعراق ومصر والسودان تقع منابعها خارج حدودها، وأمّا حجم المطبوعات بالعربية فهي حسب الاحصاءات العربية (تقرير مشروع التنمية ٢٠٠٣م) واحد بالمئة من إنتاج الكتاب العالمي و١٥٪ من الكتب العربية دينية متخلفة عن الدين والتاريخ والعصر، وعلى صعيد الترجمة ما تزال العربية من أضعف لغات العالم في الجذب إليها والنبذ إلى غيرها، فالأمة اليونانية (١٢مليون) تنقل إلى لغتها خمسة أضعاف ما ينقله أبناء العربية (٣٠٠ مليون) من اللغات الكبرى في العالم (إنجليزية وفرنسية وإسبانية وروسية وألمانية، والرقم نفسه بالنسبة إلى الإسبانية) ولم يلتفت أصحاب القرار في الجزيرة النفطية إلى ما حل بعربيتهم وإلى ما سيحل، فكما تبدلت مورفولوجية الجزيرة بعد أن طرحت الشركات العالمية الشكل المناسب لها في البناء، والعمل، والاستهلاك، والفندقة ونظام الخدمة.. بدأت الإنجليزية (لغة العمالة الوافدة - لغة الشركات) تزاحم

العربية ولاسيما في فرص العمل، والمجال الأخطر هو تربية الطفولة في المنازل على يد المربيات الآسيويات وفي المدارس ثنائية اللغة، وأشير هنا إلى أهمية الملحمة الروائية الخماسية التي قدمها عبد الرحمن منيف «مدن الملح» والتي وضع نبوءته فيها، وما نراه اليوم كان الرجل قد حذر منه ضمن مشروع سياسي اتخذ شكل الأدب «الرواية» والقادم حسب الرواية سيطابق الواقع بل شاكله، والمعالم التي نراها تشي بذلك(٣).

وفي المغارب العربية تبدو المسألة مختلفة، وربما عاد الاختلاف إلى القرن الهجري السابع (٦٨٤هـ) ١٢٨٥م عندما أسس أبو الحسن حازم القرطاجني «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» مركزية المغرب في وجه مركزية المشرق، لكن المغرب قد عزز تلك المركزية في مرحلة ما بعد ابن خلدون ٣٣٣هـ/١٤٠٦م تلك المرحلة التي اتسمت بالمصالحة بين الفقه والسلطة، كما اتسمت بتضخيم القاموس الفقهي كنظير لقاموس سياسي كان قد أسس له ابن خلدون، وهو يكتب في فلسفة التاريخ بفعل خارج على العقل الإسلامي المشرقي.

والمغاربة اليوم أفرزت نخباً متميزة على نخب العراق والشام ومصر (ليس كلها) ومن معالم تميّز النخب المغاربية مقاربتها للموروث الإسلامي بشكل نقدي منهجي كمشروع محمد أركون، وأمّا مشروع الجابري على أهميته فقد وقع في منهجية الاستشراق والاستغراب وعلى الرغم من ذلك فقد كانت مقاربته للعقل العربي على مستويات البنية السياسية والأخلاقية مهمة بل ضرورية، فقد وضع وجهة نظر أخرى -عند خطئها- تزيد في صحة المنهج المادي التاريخي الذي أسس له حسين مروة في موسوعته «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» وفي منهجية طيب تيزيني في عمله الموسوعي «مشروع رؤية للفكر العربي في العصر الوسيط».

ومن معالم التقدم المغاربي مقاربته للثقافة الفرانكفونية مقاربة دقيقة مهمة وخاصة بعد أن غادر لحظة الانبهار بها إلى الإفادة منها كوضع منهجي قابل للتجاوز والتخطي، وقد فعلت النخب المغاربية ذلك عندما قاربت الثقافة الأنجلوساكسونية إذ أدركت تفوقها على مستوى الأعمال الأدبية (الأدب الأمريكي الروائي) وعلى مستوى الثقافة الناقدة والمستوى التقني والدولي، ونشير هنا إلى أنّ واحداً من أبناء المشرق وهو الشاعر الناقد أدونيس وحده قد سبق إلى هذا في لحظة تاريخية فارقة أدركها بصمت الناقد ومخيلة الشاعر، وقد تجلى هذا في شعره ونقده في وقت تجد فيه الشاعر العربي وعلى الأخص في المشرق «شعراء الحداثة» على ثقافة سطحية لم يختلف عن شاعر

الإحياء إلا بالهندسة الخارجية للكلمات، فبدت القصيدة الحديثة بعد الجيل العراقي الأوّل (البياتي- السياب- الملائكة)، خارج تاريخها فهي إمّا تنتمي إلى التراثية من دون وعي صاحبها وإمّا أنها تنتمي إلى الفراغ الحداثي العبثي بحكم فقر الشاعر بثقافة العصر.. وكأن العوالم الخارجية غير موجودة عند شعرائنا.

وتذكيراً مخالفاً لما هو سائد فإنَّ حملة التعريب في الجزائر والتي شاركت فيها مصر والعراق وسورية قد كان لها من الآثار السلبية أكثر من الجوانب الإيجابية، فقد ترافقت عملية التعريب بالمد الإسلامي غير المستنير، وقد ترافق هذا المد مع الاستعمار الفرنسي وآثاره ولاسيما إبان الثورة ١٩٤٥-١٩٦٢م مما أحرج الوضع العلماني والثقافة التنويرية في الجزائر الأمر الذي أدى إلى ارتباط العربية بالتاريخ والدين ارتباطاً عضوياً غدت معه الثقافة التنويرية العلمانية في الخندق المعادي.

واسمات دوال على الثقافة العربية الجديدة:

إنَّ الحراك في الثقافة العربية انبثق في السبعينيات من القرن الماضي كان مهماً على المستوى الإستراتيجي وقد نرى آثاره راهناً ولاحقاً، فقد بدأ مع توقف المد الشعبي لمرحلة الخمسينيات والستينيات ومع بداية تشكل الأنظمة العربية (الدكتاتورية جداً على شكل الخلافة) في إثر الهزيمة عام ١٩٦٧م فكانت هذه الهزيمة محدودة تفصح عن موقع العرب في التاريخ الحديث أحالتها الإمبريالية بمساعدة المال النفطي (البترودولار) مع تواطؤ النظم مدعية التقدمية إلى هزيمة دائمة على مستوى القانون والمجتمع والحكم، فالحراك المعني انتزع من الأيدي الأصولية والظلامية الإرث الفلسفي لدولة الخلافة العباسية وما تلاه، فبدا الحديث عن انتقاد الموروث ممكناً، بل صار مطلباً، وقد طرح المفكر طيب تيزيني فكرة «من التراث إلى الثورة» ومؤداها أنَّ لا ثورة في المجتمع في الفراغ، وأن تبدأ المسألة من العمق المعالج المنتقد، فقد أزيلت القداسة عن ذلك الموروث ليدخل حيّز السياسي والفكري كغيره.

ولم تكن المرحلة البترودولارية لتغني السوق بالمادة الاستهلاكية فحسب، بل كانت لتغني السوق الثقافية بالبدائل اللاتاريخية، ولتدخل الجيل العربي الناشئ في السديم وتُحيله من جيل مسؤول أمام المشروع النقدي للتراث، ومسؤول عن إعادة إحياء المشروع القومي العربي على أنه المنطلق نحو مواجهة المشروع الصهيوني إلى جيل منتظم في العبث والبحث عن الخصوصية الفردية

نتيجة الإفقار والتهميش مما أفقر الأحزاب القومية والتقدمية بالحاجة إلى الجيل الناشئ، وقد سعت المرحلة البترودولارية إلى تشتيت قوى المجتمع بالهجرة حيناً وباللجوء إلى الفساد طوراً، وبالعمل على الابتعاد عن التقدم الاجتماعي والسياسي مما أفقر المجتمعات العربية إلى الموارد البشرية الكفوءة وطنياً وتقنياً.

ومما ينتج عن التهميش ذاك شيوع الثقافة المسطحة وقد تجلى هذا في الشعر، فهنا غدا الشعر عمل من لا عمل له، بل صار الحديث في الصحافة واتحادات الكتّاب عن الشعر هو البديل المطلوب عن الحديث في الثقافة المعمقة السياسي منها وغير السياسي.. وأشير هنا إلى أهمية الفرد في إعادة الحسبان للثقافة الجادة الذي أرى في سعد الله ونوس -عبر المسرح حصراً- بادرة إيجابية لملء الفراغ بما هو نقدي وسياسي[٢] ولاسيما بعد أن أعاد توظيف التراث في البنية الفكرية للمسرح.

الأيديولوجيا الإسلامية والبراغماتيات الغربية:

تدعي الأديان كلها مجموعة من الإدعاءات يمكن اختزالها بالمطلقات التالية: الشمولية والنصوصية والإطلاقية والنهائية، والأخيرة خاصة بالإسلام «لا نبي بعدي» وهذا يعني لا رسالة سماوية تعقب الرسالة المحمديّة على أنه مكتمل مغلق، وهذا ما يمكن أن يسوغ لنا قيام السياج الدوغمائي في وقت مبكر لدى الفقهاء المسلمين، ومن السياج القديم الجديد تنهض الأصولية الإسلامية الجديدة تحت عنوان «الإسلام هو الحل الوحيد» أو«الإسلام دين ودنيا» «الإسلام روح والعروبة جسد» وكذلك تنهض الأصوليات المعاصرة من دوغمائيات مختلفة فالأصولية الستالينية سوغت وجودها من وحشية رأس المال والصراع الطبقي إلى أن نفت نفسها في الطور الأخير من وجودها كدولة ١٩٩١م، وهي من أهم مظاهر العالم الحديث اليوم ونعني بها البريسترويكا، والأصوليات الغربية «المسيحيون الجدد» ليسوا إلا شعاراً زائفاً لنزعة رأس المال الأمريكي باتجاه إلغاء العوالم النقيضة.

وأهم الأصوليات المعاصرة الأصوليات التوفيقية، والأصوليات الغلاة (الوهابية) والأصوليون الوسطيون، والأصوليات التجديدية (حزب العدالة والتنمية التركي) والأصوليات والأصوليون التبعيون «الحراك الإسلامي في الشام» وثمة أصوليون وطنيون، وقد تأخذ هذه الأخيرة شكل التعصب السياسي الذي يُخفي تركزاً حول المعتقد الديني «حزب الكتائب اللبناني».

هذه الأصوليات في ظل التناقض العالمي

السابق- الشيوعية، رأسمال- خلقت حروباً في أطراف العالم- الهند الباكستان ١٩٧١م- العرب- إسرائيل١٩٦٧-١٩٧٣-١٩٨٢م الحرب اللبنانية- اللبنانية ١٩٧٥-١٩٩٢م العراق - إيران ١٩٨٠-١٩٨٨ م- وأما في ظل وحدة العالم ضمن الرأسمالية بعد ١٩٩١م - فكانت الحروب تأخذ شكل الإجماع الدولي كالحرب على العراق ١٩٩١م- والحرب على يوغسلافيا ١٩٩٨م والحرب على ليبيا ٢٠١١م.

ويزيد في تأصيل الأصوليات نُخبٌ تُسوّغ لنفسها في الأبنية الداخلية العربية كما فعل الجابري في عمله «العقل العربي، تكوين، بنية، سياسة» إذ عمل على إعفاء العربية من أنّها قادرة على حمل معارف الفلسفة قديماً وحديثاً، ثم انتهى إلى الرأي أنّ الفلسفة العربية الوسطية فلسفة مستنسخة عن اليونانية وليست أصلية[٤]، وبالمقابل فإنّ نخباً عربية دافعت عن الثقافة العربية وقامت بتحليل النزعة الاستشراقية كما فعل إدوارد سعيد في كتاب «الاستشراق» وقد نقله إلى العربية كمال أبو ديب ١٩٨١م الصادر عن مؤسسة الأبحاث العربية، وقد أبدى المفكر صادق جلال العظم رأياً مهماً في المسألة من خلال كتيّبه «الاستشراق والاستشراق معكوساً» المؤسسة العربية للدراسات والنشر. وثمة نخب غربية صدرت مقولات مخيفة محبطة كما فعل فوكوياما في عمله «نهاية التاريخ» الذي أفصح عن الأصولية الغربية القائمة على النزعة المركزية والاقصاء للعوالم الأخرى والأطروحة شبيهة - إلى حد - بمقولة النبي محمد إياها «لا نبي بعدي».

الإرهاب مشروع بين الغرب والإسلام:

يتبادل الطرفان الإسلام الأصولي والغرب الإمبريالي التهم حول أصل الإرهاب، فالإرهاب تسمية جديدة أوجدها بها الإعلام الغربي بعد نهاية الحرب الباردة، ويعني بها القوى الدينية التي انقلبت عليه بعد أن تحالفت معه ضد الحالة الشيوعية في أفغانستان، لكنه وسع الدلالة لتمثل أنظمة سياسية خالفته في مشروعه في الشرق الأوسط (سورية - إيران)، وفي خضم الحرب المتبادلة ينبري بعض الباحثين العرب لوضع الأطراف كلها في سياق واحد وبالنتيجة فالجميع «مدان» كما ارتأى د.علي حرب في كتابه أمراض الدين وأعطال الحداثة[٥]- فالإرهاب حد جامع بين الأطراف المتطرفة، فالقوى الدينية تقصي من - ما سواها -وأدعياء الحداثة - ما بعد الحداثة ودعاتهما إلغائيون، وكأن العالم ولد فجأة، وقد بدأ التاريخ من هذه المرحلة.

إنَّ الأفكار الوافدة من العوالم الحداثية - ما بعد الحداثة - ينبغي لنا - على رأينا - عند قدومها إلى أبنيتنا الثقافية تفحص متونها لا كمواد مترجمة بل كأصول في لغاتها المركزية، وعلى الرغم من أن الترجمة عمل حداثي إلا أنَّ المترجمين ليسوا على وتيرة واحدة فامتلاك العربية «الفصيح ومستوياته» كامتلاك اللغة الأجنبية ليس فطرياً، ولا بد من اكتسابه كنمط في التفكير وفي التلقي قبل البدء بالترجمة، وكم أسيء إلى الأعمال الأدبية الكبرى في الأدب الروسي من خلال الترجمات الجديدة لروايات القرن التاسع عشر. وتقتضي الترجمة بمعنى «إعادة التأليف» عدم الاستلاب، وزيادة الإغناء والمثاقفة وبالاستنتاج بناء المنظومة النقدية، وأمَّا في المصطلح فلابد من إنزاله وفق مبدأ الانتظام الوظيفي لا الترجمة الحرفية، فقد أسس إدوارد سعيد لقاموس اصطلاحي في موضوع الاستشراق، وما كان ليؤسسه لولا دراية كمال أبو ديب بالعربية وأساليبها، ويحضرني هنا ترجمات هاشم صالح لما كتب عن الفلسفة العربية الإسلامية بالفرنسية حتى ليظن القارئ أنَّها مؤلفة بالعربية لا مترجمة، وأشير إلى ما فعله جورج طرابيشي في ترجمته لبعض الأعمال الأدبية والفكرية من موقع المعاينة الدقيقة لمتن اللغتين، ويعزز الدكتور موسى الحالول طريقة الترجمة من خلال امتلاكه لمتن العربية «ترجمته لأعمال همنغواي»(٦).

إنَّ المشروع العربي - إن وجد - لا يمكن ابتناؤه قومياً بمعنى انتظار الأمصار العربية لصياغته فهو مشروع نخبي لابد من أن يكون على مستوى كل دولة، ثم يكون على مستوى الدول، فكما جرى المشروع التحديثي الغربي على مراحل وعلى وتائر مختلفة فإنَّ المشروع العربي يمشي بالوتيرة المشابهة فالمشروع -أي مشروع- ليس ناجزاً، إنَّما هو متبدل وفق المصالح ويتمرحل وفق وتائر الداخل والخارج.

ما بعد الحداثة شكل آخر للإرهاب المتبادل:

«عندما فرغ الذهن الغربي من الإزاحات الأربعة الكبرى بيكون، نيوتن، داروين، فرويد اهتدى إلى الحداثة الضرورية تاريخياً، وبنى حضارته وثقافته وحداثته من خلال جدل مع نفسه والعالم، وخلال ثلاثة قرون ونصف كان قد حقق مالم تحققه البشرية عبر آلاف السنين، ومن موقع الترف الفكري وشيوع ما بعد الضروري وعدم الركون إلى النهائي، فثمة خواص بنيوية وأخرى مورفولوجية والثانية تتبدل تبعاً للأولى، يهدم منطقها القديم ليعيد بناءه للجديد الذي لا يلبث أن يصبح مألوفاً وعندها لابد من نزع الإلفة

عنه.. لابد من إحلال منهجية الكيمياء بين المتناقضات، توليف المختلفات وجمع الأشتات، تآزر النقائض في سعي لاكتشاف جماليات الشواذ، وهذا ما نراه في الرواية عند غارسيا ماركيز وعند سلمان رشدي، وفي النقد يتجلى في انتقادات دريدا لسوسير فيما يخص «استحالة تحقق المعنى بصورته التامة» على أنّ اللغة مستقلة عن التاريخ وأنّ اللغة كيان بذاته سابق على التفكير».. خلق الإشكالية بين الدال والمدلول فالهدم والبناء ديدنا ما بعد الحداثة، التشكيك بالمرجعيات وعدم الوثوق بالثوابت إعادة هندسة المنظومات، وكل هذه المفاهيم ما كان لها أن تجد نفسها في علوم اللغة والإنسان لولا تمهيدات داروين في الهندسة الوراثية.

فإذا ما عدنا إلى موضوعة الإرهاب نجد أنّ للإرهاب مصدرين: الأوّل – عوالم الغرب وأعلامه من إصلاح مارتن لوثر وكشوف ماجلان وكولومبوس إلى فيزياء بيكون ونيوتن إلى منهجية داروين وعوالم فرويد.. إلى التقانة وما خلفته من حداثة وما بعد حداثة إلى الفضاء عند غاغارين وأرمسترونغ.. وما رؤية بوش المزعومة أنّ الله أمره بغزو العراق إلا استعادة لحلم في المسرح اليوناني، مسرحية الفرس لسوفوكليس «إنّها رأت كل يوناني يركب على اثنين من الفرس».

الثاني الأصولي- سواء من الإسلام العرب أو من المسلمين غير العرب، أو من اليهود الصهاينة، أو من العقل الغيبي المغلق المنقطع عن الحياة الحديثة «ابن لادن» أو من العقل الحزبي في النظام العراقي أو الذهنية البدوية في النظير المذهبي «صلاح الدين الأيوبي» – فرض «المذهب السني» بديلاً عن «المذهب الفاطمي» حيال مصادر الإرهاب يضاف مصدر ثالث هو الإعلام، بل هو سلاح المصدرين السابقين، فقناة الجزيرة أداة الغرب الحداثي، والعرب الأصوليين في تحطيم ما تبقى عند العرب من بقايا أمة، وقناة الحرة العراقية والتي رصد لها الأمريكيون ٩٠ مليون دولار للتأسيس لتكون رديفاً لمشروعهم في العراق.

العرب بين التاريخ والجغرافيا:

على مدى التاريخ السياسي «صراع القوى» ونتيجة الموقع الجغرافي للمشرق العربي أصبح العرب مثيرين للسيطرة، فالساحل السوري «من الإسكندرون إلى رفح» هو بوابة للغرب على الشرق، وهو مفتاح المتوسط، أمّا حلم القياصرة الروس بالوصول إلى الشواطئ الدافئة فما يزال قائماً، وأمّا مصر ووادي النيل فهما عالم غني بالجغرافيا الاقتصادية والتاريخ السياسي «الثروة المائية- تراكم الخبرة لدى القوى

العاملة» وفي العصر الحديث دخل المغرب «من ليبيا إلى الصحراء على الأطلسي» في اهتمام المرحلة الكولونيالية «نفط، غاز، ثروات زراعية وصناعية» ولا يغيب عن البال اهتمام الدولة الأموية ٦٦٠-٧٥٠م بالتوسع نحو الغرب لجلب الموارد ومن ثم عبور (جبل طارق)، إلى إسبانيا الجنوبية، إذاً الموقع الجغرافي العربي هو موقع نزاع الدول والإمبراطوريات التي تهتم بجلب الموارد، مما جعل هذا الحيز الجيوسياسي مضطرباً بل بالغ الاضطراب وأمّا الجزيرة العربية فقد بدأ الاهتمام بها مع بداية القرن العشرين بعد اكتشاف منابع النفط فيها، وحيال هذا بدأت العرب بالإحساس المرضي على مستويين: الإحساس بأهمية المكان، والإحساس بالانتماء والاكتفاء، وقد نتج عن هذا وذاك عدم الإحساس بضرورة استلهام تجارب الأمم الأخرى، من موقع الشعور بأنَّ الناجز في تاريخهم كامل مكتمل نهائي، ولم يشعر العرب بأنَّ أمماً تكونت حديثاً قد تقدمتهم بأشواط «كوريا- البرازيل- ماليزيا» تقدماً يكاد يكون ضوئياً.

المداخيل إلى الحل:

قد يكون كل اقتراح ممكناً، لكن الخلاف على ترتيب الحلول بين استراتيجي ومرحلي، وإن كنا نميل نحو الحل السياسي الاستراتيجي في إثر مشروع الإصلاح الديني، وأنفي هنا أن تكون الحركات الدينية في القرن الماضي (سنوسية. أفغانية. وهابية. المهدية..) حركات إصلاح ديني، إنَّما أشير إلى حركة مارتن لوثر كنموذج في التاريخ الحديث، إلا أننا نجد اعتماد مراكز للبحث في مراجعة التراث للخروج من سطوته وسحره في غاية الوصول إلى القراءة العلمية وتأسيس البديل الديمقراطي العلماني «لا العددي الانتخابي» هو المدخل الأوَّل.

أمَّا المدخل الثاني فنراه في إعادة جدولة الاقتصاديات العربية من حيث أهميتها في السوق العالمية، واعتماد الإحصاء المركزي القومي كوجه للمكاشفة مع الشعوب صاحبة المصلحة في ثرواتها الكبرى، مما يؤدي إلى ضبط العلاقة بين النظم السياسية والشركات العالمية.

والمدخل الثالث يكون في مواجهة الأمية على مستويات مختلفة من الأمية المباشرة إلى الأمية السياسية والتقنية، مما يهيئ المجتمعات العربية لإعادة تهيكلها تهيكلاً سياسياً يتجاوز التهيكل القبلي أو كل ما هو قبل الدولة الحديثة، ومما نراه رافداً للمدخل إلى الحل محاربة النزوع إلى الاستهلاك على أنَّه مدمر للثروة الوطنية ومعطل للإبداع ونذكر هنا بالحديث النبوي الشريف «عندما رأى النبي سكة محراث قال: إنَّها صنعة أبيكم آدم».

وأمّا المدخل الرابع فهو مواجهة الوضعية الدينية من خلال ثقافة العلم التجريبي بدءاً من الكشف الجغرافي ومروراً بداروين وانتهاءً بما انتهى إليه هذا العلم، فإذا ما استشعر الجمهور العام عائدات ذلك المادية مشى وراءها.

والمدخل الخامس نراه في محاربة العقلية الشعرية بدءاً من أوهام امرئ القيس السياسية وانتهاءً بأوهام نزار قباني الاجتماعية مروراً بعقلية جبران خليل جبران الرومانسية المريضة.

ومن نافل الاعتقاد أنّ أكثر الكتب المطبوعة مبيعاً هي الكتب المرضية للنفوس المخورة وأشهرها اليوم كتاب عائض القرني السعودي «لا تحزن» فقد بيع منه ملايين النسخ عبر طبعات عدة، هذا الكتاب الذي لاقى صدى لدى عقليتين الأولى عقلية الرضا، أي التسليم بما هو حاصل، ويحضرنا الآن قول الشاعر السوداني الفيتوري «أصعب أنواع السقوط السقوط في الرضا»، وأمّا العقلية الثانية فهي العقلية الرافضة لفلسفات العصر وعلومه مما يجعل القراءة ممتعة سهلة لدى جيل شاب لم يألف القراءة الإشكالية، وقد أشار الباحث السعودي الدكتور عبد الله محمد الغذامي في كتابه «اليد واللسان» الصادر عن مجلة «العربية» ٢٠١١م إلى إشكالية هذا الكتاب تحت عنوان «العنوان بوصفه مادة تسويقية»، ونحيل المهتم إلى قراءة الغذامي لكتاب «لا تحزن»، ولم تقف التأليفات العربية عند حد المؤلف العربي، بل انتقلت إلى طور الترجمة لتنقل إلى القارئ العربي ما يناسب تخوير النفوس لا تحريك الرؤوس من اللغات الأخرى، فترجمت دار جرير في السعودية كتاب «Secret» ضمن تعزيز المحلي الساكن بالعالمي الساكن أيضاً.

ونجد شيوع كتب فن الطبخ، مترافقاً مع المد الإعلامي الهزيل لإقصاء العامة عن التفكير بالمشكلات المركزية، ومما نراه أيضاً معززاً للعقلية الساكنة المخورة انتشار الدراما السورية والمصرية في الفضائيات العربية على أنّها بدائل عن العمل الروائي المقروء، وحتى لا يتم اتهام الغرب بسهولة في العمل على سكونيتنا فقد شجع الغرب أفراداً من الأقطار العربية على الإبداع الإشكالي والعالمي، فقد نما العالم المصري أحمد زويل في مراكز البحث الأمريكية ليكون متميزاً عالمياً، كما شجعت بريطانيا الطبيب السوري فواز الأخرس ليكون عالمياً أيضاً، ونضيف أنّ مفكرين كباراً رعتهم دول أوروبية شرقية ساهموا في مشروع النقد التراثي والعقلاني (طيب تيزيني) ونبغ محمد أركون الجزائري في السوربون الفرنسية، وكذلك علي الوردي العراقي في لندن.

السياسي بين الثروات وبين التحديث:

تعد الثروات العربية (النفط، الغاز، الحبوب، الفوسفات، القطن..) إحدى أهم ثروات العالم، لكنها ترافقت مع نظم سياسية وهياكل حكومية تنتمي إلى القرون الوسطى في أحسن الأحوال إلى ما قبل النهضة الحديثة، ففرض على هذه النظم السياسية أن تمول نزاع الغرب الرأسمالي ضد الشرق الاشتراكي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى العقد الثامن من القرن الماضي، فقد موّل المال النفطي النظم الرأسمالية في أوروبة ضد الحركات التقدمية في أوروبة الغربية كما حدث أن أزاح المال النفطي العربي الحزب الشيوعي الإيطالي عن الفوز في الانتخابات البرلمانية ١٩٧٧م، ومما يلاحظ أنّ الثروات العربية لم تؤسس مركزاً بحثياً إلى الآن نستثني من ذلك العراق، وحتى نعلم الفارق بين التفكير العربي والتفكير الإيراني نشير إلى الإستراتيجيات الإيرانية في امتلاك الطاقة النووية السلمية استشعاراً منها بالطاقة البديلة، وهنا تأتي أهمية الأمم التي تدرك الأزمة والحل قبل الوقوع فيها، وقد أشار الشاعر العراقي أحمد مطر إلى هذا متهكماً (أرضنا.. تحتها حليب، وفوقها غنم).

ومن الثروات الكبرى عند العرب الموارد البشرية التي تمّ تعطيلها من خلال إخراجها خارج الفعل السياسي، وتهجيرها للبحث عن العمل، ثم زادت بالبطالة، وما كان هذا ليتم لولا أمران: الأوّل هو حماية الغرب المستعلي للنظم العتيقة، الثاني مصاحبة النظم تلك لأفعالها على صعيد الداخل بثقافة غيبية تسويغية تسويفية، تقوم أيضاً على إقصاء العقليات العربية الناقدة من سلم التربية والتعليم، فعلى سبيل المثال تندر المناهج العربية التي تدرس أبا نواس من موقع ريادته للانقلاب على السكون والذات المرضية ودعوته إلى الحضارة، ومن النادر أن ترى منهاجاً عربياً يدرس الشابي وأدونيس من حيث موقعهما النقدي في الثقافة العربية، ويندر في الأقطار العربية بل يحرم في بعضها تدريس إخوان الصفا، فقد يتخرج الطالب من الجامعة من دون أن تطرق أسماعه أية كلمة من هذه الجماعة، مما جعل «الرعية» -وهو مصطلح استعلائي - خارج العصر لا كفرد بل كنظام خارج أزمنة العصر، وإنّ من أشد أوضاع العرب تخلفاً إعادة تشغيل المصطلح التراثي لإسقاط الحاضر وعدم الاعتراف به بل نفي المصطلح النقدي العقلاني مما يجعل الأمة «خارج السياق الزماني لأزمنتها»، ومما نلاحظه معطلاً للذهن النقدي هو تدريس العربية وآدابها في جامعات المشرق العربي (مصر- الشام- العراق- الجزيرة) لكتب

باتت معطلة للذهنية العربية، وهي بالأصل كانت معطلة في أزمنة إنتاجها ومن أهم تلك الكتب (الأهمية السلبية) ألفية ابن مالك في النحو وشرح ابن عقيل لها، وقد تشجع الجامعات العربية العلوم التقنية المستوردة على حساب الفلسفة وعلم الاجتماع لا من حيث منهجية العلوم الدقيقة، إنما للإعماء على العلوم الإنسانية الحديثة التي تعيد تشكيل الذهنية العربية تشكيلاً لائقاً بالعصر، ومما اعتمدته الجامعات العربية هو إنتاج الشهادات العالية بهدف رفد السوق الثقافية بشخصيات مزورة محتمية بالمؤهل العلمي.

ختاماً: فإنَّ النظم السياسية السائدة استطاعت أن تنتج نظماً لها نظيرة في الإدارة والاقتصاد والتربية والتعليم العالي، ولا ثورة حقيقية إلا بنسف هذه النظم النظيرة قبل النظم السياسية.

الهوامش

١- راجع كتابنا «المثاقفة والمقاربة» الفصل الثالث حيال مفهوم الزمانين الصادر عن دار المركز الثقافي العربي في دمشق ٢٠٠٧م.

٢- أكثر ما تجلى هذا في الجزء الخامس من مدن الملح حيث انتقل المؤلف من التوصيف في الجزء الأول والثاني إلى التحليل في الثالث والرابع ثم إلى النبوءة في الخامس.

٣- للمزيد حول هذه الشخصيات. راجع كتاب «الأنساق الثقافية في مسرح سعد الله ونوس» للدكتورة رشا ناصر العلي –الفصل الأول الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة– مصر ٢٠٠٨م.

٤- للمزيد راجع كتاب طيب تيزيني (من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي– الجابري نموذجاً) دار الذاكرة حمص الفصل السابع.

٥- الكتاب صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر–بيروت–لبنان ٢٠٠٥م.

٦- صدر له عن سلسلة الإبداع العالمي–الكويت– ثلاثة أجزاء ترجم خلالها أعمال الكاتب الأمريكي أرنيست همنغواي – ٢٠١١م.

دور حوران في تجهيز وتأمين قافلة الحج[1]

د. خليل المقداد ○



لعبت بلاد الشام الجنوبية وفي قلبها منطقة حوران دوراً استراتيجياً ولوجستياً هاماً في تزويد وتجهيز وتأمين قافلة الحج الشامية التي كانت تنطلق من مدينة دمشق (المحطة الأخيرة) قبل توجهها إلى الديار المقدسة في الجزيرة العربية. وكانت هذه القافلة جزءاً من القوافل الأربع التي كانت ترفد الحجاز مصطحبة كامل حجاج العالم الإسلامي وهي:

١- قافلة الحج المصرية والتي تضم

○ باحث في الآثار.

جميع حجاج المناطق الشمالية من القارة الأفريقية ووادي النيل إضافة إلى حجاج بلاد الأندلس قبل سقوطها في أيدي الفرنجة.

٢- قافلة الحج اليمنية التي تضم حجاج القسم الجنوبي من شبه الجزيرة العربية والقارة الأفريقية وبعض الحجاج القادمين عن طريق البحر من مناطق المحيط الهندي.

٣- قافلة بلاد الشام التي تضم جميع الحجاج القادمين من مناطق بلاد الشام وبلاد مابين النهرين.

٤- قافلة الحج العجمية التي تضم جميع الحجاج غير العرب والقادمين من مناطق غير عربية مختلفة من قارة آسيا بما فيها آسيا الصغرى وقارة أوروبة، وقد اندمجت هذه القافلة في مرحلة لاحقة بقافلة الشام حيث أطلق عليها حين ذاك اسم قافلة الحج الشامية والعجمية.

وكان مرور القافلة عبر منطقة حوران إجبارياً للعديد من الاعتبارات وعلى رأسها العامل الجغرافي؛ يضاف إلى ذلك أنَّ المنطقة كان لها وعبر التاريخ الطويل دور إستراتيجي ومركزي بسبب توافر شبكة كبيرة ومتعددة من الطرقات التجارية المعبدة وغير المعبدة بين الجزيرة العربية وبلاد الشام ومناطق حوض البحر الأبيض المتوسط[٢]، إضافة إلى المكانة المقدسة التي تتمتع بها في نفوس المسلمين العرب والعجم منذ ولادة الديانة الإسلامية للاعتبارات التالية:

١ - العلاقات الوثيقة التي تربط سكان المنطقة مع أهل الجزيرة العربية طوال فترات التاريخ الموغلة في القدم وقبل الفتوحات العربية الإسلامية، يضاف إلى ذلك أنَّ الجزيرة العربية كانت مركزاً للهجرات العربية المتكررة إلى بلاد الشام أو للبلاد الأخرى مروراً ببلاد الشام، ولذلك نجد أنَّ معظم سكان بلاد الشام يرجعون في أصولهم إلى الجزيرة العربية وخاصة منطقة اليمن التي تعرف عند العرب باسم الأرض السعيدة.[٣]

٢ - تمتلك هذه المنطقة الدرجة الثالثة في القدسية بعد الأماكن المقدسة في الجزيرة العربية حيث مولد الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) ومولد الإسلام وكذلك وجود مدن مكة والمدينة وغيرها، ثم تأتي في المرتبة الثانية مدينة القدس والتي هي في الأصل من بلاد الشام السورية حيث معراج الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى السماء العليا.

أمَّا منطقة حوران وخاصة مدينة بصرى فهي *المنطقة الأولى والوحيدة التي زارها* الرسول وهو في مطلع حياته قبل النبوة وربما لأكثر من مرة. وزاد في قدسية مدينة بصرى أنَّها المكان الوحيد الذي انطلقت منه البشرى

الأولى لنبوة الرسول وولادة الدين الإسلامي على لسان الراهب النسطوري بحيرا الذي كان بمثابة الحبر الأعظم في نفوس المسيحين في المنطقة والعالم المسيحي القديم.

٣ - وزاد في أهمية المنطقة أيضاً أنَّها تعتبر من المناطق الأولى التي فتحت من قبل العرب المسلمين، وعلى أرضها وقعت معركة اليرموك الفاصلة والحاسمة في إنهاء الوجود البيزنطي في بلاد الشام حيث كانت بداية النهاية في تقهقرهم السياسي والديني إذ لم تمضِ إلا أيام عدّة حتى وصلت الجيوش الفاتحة حتى تخوم هضبة الأناضول ومنطقة تراقية وكيليكيا وكوماجين؛ أي كامل الأراضي العربية السورية. يضاف إلى جميع هذه الأمور العديد من المجريات التي أعقبت تلك الأحداث؛ إذ استقبلت مدينة بصرى أوّل نسخة من القرآن الكريم، وزيارة الخليفة عمر بن الخطاب، وتلاحم جميع السكان من مسلمين ومسيحيين في بناء الدولة الجديدة.

تشكيل القافلة والمراكز الرئيسة التي تمر بها في طريقها إلى الحجاز:

بقيت مدينة دمشق وحتى الآن تقريباً مركزاً لتجمع وانطلاق قوافل الحج البرية والتي تضم جميع الحجاج القادمين من مختلف أنحاء العالم والتي تنضوي ضمن قافلة الحج الشامية والعجمية؛ أمَّا بخصوص حجاج المناطق الواقعة إلى الجنوب من دمشق بما فيها حوران والأردن فكان هؤلاء ينضوون ضمن القافلة، ثم يلتحق بهم حجاج فلسطين وحجاج شمال الجزيرة العربية الذين كانت لهم منهجية خاصة وتنظيم خاص لا يرتبط بهذه القافلة ولا يدخل ضمن منهج هذه الدراسة.

وكان تجمع الحجاج في مدينة دمشق ضمن مناطق مخصصة لهم في المنطقة الغربية من المدينة وعلى ضفاف نهر بردى والتي كانت تعرف باسم المرج الأبلق. ولهذا السبب اهتم سلاطين الدولة بهذا الأمر وكُلف ولاة دمشق ببناء مواقع العبادة والأسواق في هذه المناطق لتخفيف الضغط عن السكان داخل المدينة، وكانت أهم تلك المواقع التكية السليمانية وما يلحق بها من مبانٍ مختلفة سواء أكانت ذات طابع ديني أو دنيوي. وكانت كل مجموعة من الحجاج تعرف باسم المنطقة القادمة منها وعلى سبيل المثال مجموعة الحج الحلبي ومجموعة الحج العجمي و مجموعة الحج الرومي إضافة إلى مجموعة الحج الشامي، وينضوي ضمن هؤلاء الحجاج القادمون من مناطق سورية الداخلية بما فيها منطقة لبنان والبادية السورية ومنطقة الجزيرة.

والسبب في الاهتمام بإشادة مثل هذه المنشآت طوال مدة الإقامة للعديد من الحجاج في المدينة والذين كان يتراوح عددهم

بين نصف مليـون وثلاثمئة ألف وكان يزداد التكاثر حسب وصول هؤلاء في فترات متصلة ومتقطعة حيـث كان يبدأ التجمع بشكل عام في مدينة دمشـق منذ بداية شهر رمضان المبارك وبذلك يبلغ العدد ذروته قبيل انطلاق القافلـة، وفي هذه الحالة كانت تتحكم في عدد الحجاج العديد من المسببات والمبررات، ومنها على سبيل المثال الظروف الأمنية.

ولو أجرينا عملية حسابية لتحديد الحيز المكاني الذي كانت تتطلبه القافلة في تواجدها أو مسيرهـا من بدايتهـا إلى نهايتها في حال أخذنا بعين الاعتبار عدد الجمال التي تنقل هذا العـدد الهائل من الحجـاج الذين كان يـتراوح عددهم بين نصـف مليون وثلاثمئة ألف مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ كل شخصين كانا يركبان جملاً واحـداً بحيث يحسب كل جمل من بداية مقوده في الجمل الذي يتقدمه وحتـى الجمل المربوط في ذيله كما ثبت ذلك من خلال لوحة الفسيفسـاء لقافلة التجارة في بـلاد الشـام والتـي وضعـت في أرضية كنيسة دير العدس في حوران ويعرض قسم منهـا حالياً في متحف مدينـة بصرى الشام حيث تظهـر هـذه اللوحـة أنَّ الحيز المكاني لمسير القافلة كان يتطلب خمسة أمتار فتكون العملية الحسابية على الشكل التالي:

١ - في حـال كان عـدد الحجاج نصف مليـون٥٠٠٠٠٠ وكل اثـين يركبـان جملاً واحـداً فتحسـب العمليـة علـى الشكل التـالي:٥٠٠٠٠٠÷٢=٢٥٠ ألـف جمـل ×٥ أمتـار فتكـون المسافة المطلوبـة لكل جمل =١٫٢٥٠٫٠٠٠ متر ÷١٠٠٠=١٢٥٠. أي مليون وربع مليـون متر مربع مـن الأرض في حال سـارت القافلة على مسار جمل واحد فقط، ولكن هنا نأخذ بعـين الاعتبار أنَّ الطرقات المعبـدة كانـت تخصـص فقـط للخدمات الأخـرى، أمَّا الجمال فكانـت تسير محاذية للطرق التجارية وتمشـي على التراب الذي كان يتـلاءم مع الإبـل بكل أريحيـة بسبب طبيعـة أقدامها؛ وفي هذه الحـال يمكن أن تمشـي القافلة بعشـرة مسـارات أو أقل أو أكـثر. وبذلك يتضح لنـا أنَّ المسافة الواقعة بـين مدينة دمشق ومدينة المزيريب أو مدينة بصـرى والبالغة حوالي مئـة كيلو متر كانت ممتلئـة بالقافلة ومـن دون انقطاع. ناهيك عن الحيوانات المرافقة والجمال التي تحمل الأمتعة والقـوات المرافقة لحمايـة القافلة وموكب أمير الحج في حال المرافقة... إلخ.

إلا أنَّ هـذا العـدد لم يكن ثابتـاً وبشكل دائـم، إذ كانت تتحكم في العـدد الكثير من المسببـات ومنها على سبيـل المثال الحروب المتكررة في الأقاليـم، أو الخلافات بين ولاة الأقاليـم ومنافساتهـم على منصـب إمارة الحـج، أو الكـوارث الطبيعيـة أو الأزمات الاقتصادية إضافة إلى هجمات البدو وقطاع

الطرق المتكررة، ولكن عند الانتهاء من هذه الظروف المرعبة كان عدد الحجاج يأخذ في الازدياد للتعويض عن التخلف عن الحج، أو التوجه للديار المقدسة لتقديم الشكر للمولى عز وجل الذي خلصهم من مثل هذه الكوارث والتضرع لعدم تكرارها لاحقاً. كما كان يشجع على تزايد عدد الحجاج استقرار الأمن وتأمين الطريق والازدهار الاقتصادي والتلاحم الاجتماعي مما كان يشجع على تنشيط التجارة بين أقاليم العالم الإسلامي.

وكانت تسلك القافلة في طريقها إلى الحجاز الطريق الذي كانت تسلكه قوافل التجارة النبطية وتفرعاتها المختلفة في حوران، وقد عرف الطريق الذي تسلكه القافلة بين مدينتي عمان والعقبة بعد تأسيس المملكة الأردنية الهاشمية باسم الطريق الملكي، وعلى مسار هذا الطريق تمّ تجهيز العديد من أماكن الاستراحة حيث يتدفق الحجاج للاستراحة والتزود بالماء والمؤن. ولذلك فقد كان اختيار هذه الأماكن في مواقع تتوافر فيها المياه بشكلٍ كافٍ إضافة إلى الأمن والحراسة.

وقد عرفت هذه الأماكن باسم المنازل بدءاً من قبة الحج في مدينة دمشق ثم مدينة بصرى وبعدها الأزرق ولاحقاً المزيريب ثم المفرق وكان السبب في نقل الطريق من مدينة بصرى إلى المزيريب المخاطر التي كانت تقع على الطريق الشرقي المار من مدن بصرى ثم صلخد فالأزرق وخاصةً في مناطق اللجاة وجبل العرب مما أجبر السلطات على نقل المسار إلى مدينة المزيريب التي تقع إلى الغرب من مدينة بصرى بمسافة خمسين كيلومتراً حيث تتوافر هناك الينابيع الطبيعية وخاصة بحيرة المزيريب الكبرى، إضافة إلى بعد المنطقة عن المخاطر وتوافر الأمن فيها بشكلٍ أفضل، ولهذا السبب تمّ بناء خان كبير على طراز الكرفان سراي ليكون قلعة تحصينية أيضاً حيث أصبح من أكبر الخانات في سورية وما زال باقياً حتى هذا التاريخ على الضفة الشمالية الشرقية من بحيرة المزيريب حيث كانت تقيم به قبل فترة قليلة العديد من العائلات.

وبذلك تكون المحطة التالية مدينة الزرقاء البلقاء – القطرانة – الحسا العنزة – معان – ظهر العقبة أو عقبة الحلاوة – جغيمان – (أو المدورة) – ذات حج – القاع أو قاع البسيط أو قاع الصغير – تبوك – مغائر شعيب – شعب النعمان – قبور الشهداء – الجديدة – القاع – رابغ – قديد – خليص – عسفان – وادي فاطمة – مكة المكرمة. ونلاحظ هنا أنّ جميع المواقع التي تقع في أرض الجزيرة العربية كانت مواقع نبطية ومحاذية تقريباً لساحل البحر الأحمر.

وكانت مدة السفر التي تستغرقها القافلة للوصول إلى مدينة مكة حوالى خمسة وثلاثين

يوماً، كما تستغرق المدة ذاتها في طريق العودة. وقد قدر أحد الحجاج ساعات السفر التي اقتضاها الوصول إلى مدينة مكة انطلاقاً من مدينة دمشق بـ٤٩٠٠ ساعة زمنية؛ وهذا يعني أنَّ القافلة كانت تسير بنسبة ١٣ إلى ١٤ ساعة في اليوم.

وسائل النقل والركوب للحجاج:

مما يلفت النظر ويثير الاهتمام الأعداد الكبيرة من الجمال التي كانت تنقل هذا العدد الهائل من الحجاج بمعدل يتجاوز الخمسين ألفاً من الحجاج الذين يتبعون إلى ولايات بلاد الشام ماعدا المناطق الشمالية، يضاف إلى هذا العدد القوات المرافقة لتأمين حماية القافلة وأفراد الجردة المرافقين للحجاج من دمشق إلى الحجاز. وبالطبع فقد كان الحيوان الرئيس الذي استخدم في عملية النقل هو الجمل. وقد كانت تستعمل حيوانات أخرى ولكن بأعداد محدودة وحسب الضرورة مثل الخيول السريعة لغرض البريد والأمور الطارئة، أمَّا البغال والحمير فكانت تستعمل للتنقل بين محطة وأخرى من محطات القافلة.

وقد اشتهرت قرى حوران بتزويد آلاف الحجاج والقائمين على شؤون القافلة بوسائل النقل كافة ومن جميع أصناف الحيوانات مما سهل نقلها وعاد بالفوائد المالية على أصحاب الجمال. كما تميز سكان المنطقة بتربية العديد من أصناف الإبل مثل إبل المغاتير وإبل الهجن وإبل الداخل والإبل العربية. وكانوا يطلقون عليها أسماء عدّة منها سفينة البر – سفينة الصحراء – أبو أيوب – أبو صفوان. وجميعها كانت ذات السنام الواحد.

وغني عن القول إنَّ وسائل الركوب كانت في تلك الفترات مقتصرة فقط على الجمل والحصان،

والتي كانت تتلاءم مع المنطقة العربية وذلك من أجل الطلب المتزايد على الحيوانات الضرورية من أجل النقل الذي كان يتم بين العربية الجنوبية من جهة وبلاد البحر المتوسط وبلاد مابين النهرين من جهة أخرى. وهذا الأمر يظهر في جميع الدلائل ويدل على أنَّ قوافل الجمال كانت تتنقل بين العربية الجنوبية وفلسطين في القرن العاشر ق.م.

ومن المؤكد أنَّه في مثل هذه الظروف التي كان يعيش فيها الناس ومن أجل تسهيل تنقلاتهم وحمل حمولاتهم فلم يكن هناك أفضل من الجمل الذي يتحمل العطش جيداً ويتميز بسرعة العدو في المسير من أجل أن يجتاز المسافات الطويلة؛ فهو بذلك يمتلك تفوقاً كبيراً في حالات السلم والحرب. وقد كتب البرخت في ذلك يقول:

(إنَّ البداوة العربية كانت مشروطة بتأهيل

الجمل الذي يسمح للبدو في العيش كلياً مع قطعانهم من الجمال: فهم يشربون حليب النوق ويأكلون اللبن ولحم الجمل ويقطعون المناطق، ولذلك فالجمل هو الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يقاوم ويسير بسرعة لمسافات تستمر عدة أيام، وإذا احتاج الأمر فإنه يقطع الصحراء من دون ماء. ويأكل الأعشاب البرية والأشواك الصحراوية والتي ترفضها الأغنام والماعز).(٤)

وإضافة إلى المسافات الطويلة التي يقطعها مضاعفة فإنَّ السير على ظهر الجمل يعطي سرعة مضاعفة ثلاث مرات عن سرعة الحصان. ويمكن للجمل أن يسير ٣٠٠ كم خلال يوم واحد، كما أنَّ الجمل الذي بإمكان جمل القافلة أن يحمله على ظهره يصل إلى ٢٠٠كغ، أي أكثر من الحصان بـ ١٥٠ كغ.(٥)

وفي الجزيرة العربية وجنوب بلاد الشام فلا يقتصر الأمر على تربية أجناس جمال الترحال فقط أو جمال الركوب في المناطق السهلية، ولكنهم يربون أيضاً الجمال الجبلية التي تستطيع السير في الدروب الضيقة والوعرة جداً كما هو الحال في عسير أو في بلاد العوالق وحضرموت، وعند المجيء من السهل وقبل الوصول إلى العقبة (العنق الجبلي) فإنَّ جمال السلالة السهلية تترك مهمتها وتحل محلها السلالة الجبلية. وفي الجزيرة العربية نجد فقط أنَّ الجبال التي تحاذي الجنوب الغربي من سفوح اليمن هي الوحيدة التي تكون رطبة جداً وصالحة من أجل تربية الجمل.(٦)

ويؤكد الباحث ويلز (Walz) مرتكزاً في حديثه على الباحث وايزنر (Wiesner) أنَّ تأهيل الجمل ذي السنام الواحد كان مستقلاً كلياً عن تأهيل الجمل ذي السنامين وكذلك عن تأهيل الحصان.(٧)

وتأكيداً على ذلك فقد تمَّ العثور على تمثال نصفي في تل خلف يظهر رجلاً يركب على ظهر جمل ويعود إلى القرن التاسع. ويؤكد ويلز Walz)) أيضاً بأنَّ أولى الكتابات المسمارية المتعلقة بالبدو الذين يركبون الجمل يبدو أنها تنتسب إلى (البدو الآراميين) الذين قاتلوا ضد خصمهم الآشوري ناصر بال في عام ٨٨٠ق.م، وكذلك بعد هذا التاريخ بقليل في عام ٥٤ ق.م.

ومع الأخذ بعين الاعتبار لهذا العرض الهام المتعلق بالموقع الذي شغلته المنطقة الجنوبية من بلاد الشام والجزيرة العربية في هذه الفترة، يضاف إلى ذلك موقعها المركزي في النطاق الأكثر قدماً للملاحة بين المحيط الهندي والخليج العربي وكل من مناطق البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط طوال الفترات الآرامية والنبطية.

وأهم شيء في الإبل أنها تمشي وتستمر في السير حتى سبعة عشر يوماً من دون ماء

وتحت درجة حرارة تبلغ حتى ٥٧ درجة، ويمكنها أن تشرب أكثر من ١٣٠ لتراً من الماء دفعة واحدة. وهذه الكمية تمكنها من تحمل السير لمسافات طويلة في الصحراء، وليس فقط من أجل عملية الامتصاص والابتلاع للمياه المخزنة وحسب حاجتها إليها، ولكن من أجل وضع هذه الكمية لخدمتها وحاجتها الاحتياطية أيضاً.

ويمكن للجمل أن يتحمل تصاعد الحرارة المعتادة بمعدل ٩ درجات زيادة على المعدل المعتاد عليه جسمه ومن دون فقدان الكثير من الماء عن طريق التعرق، كما يمكنه أيضاً أن يكدس الطاقة تحت كومة الشحم التي توجد في الظهر المحدب.

مشايخ منطقة حوران ودورهم في تسيير قافلة الحجاج والعلاقة بين السلطات والسكان:

كان يقوم مشايخ حوران بالنيابة عن سكانها بتأجير الجمال إلى المسؤولين في دمشق. وقد ذكرت وثائق دمشق الشرعية عدداً من أسماء هؤلاء في السنوات الواقعة بين ١١٧٤-١١٧٧هـ/ ١٧٥٩-١٧٦٤م على الشكل التالي وقد أدرجت الأسماء حسب الحروف الأبجدية:

١- الشيخ إبراهيم الحريري شيخ قرية منصورة.

٢- الشيخ إبراهيم بن الشيخ مصطفى الزعبي شيخ قرية البصيلة.

٣- الشيخ إبراهيم بن الشيخ علي الزعبي شيخ قرية المسفرة (المسيفرة).

٤- الشيخ أحمد بن حمدان شيخ قرية منصورة.

٥- الشيخ أحمد بن عمر المحاميد شيخ قرية أدرعات أو أذرعات.

٦- الشيخ بكار بن موسى قطيفان شيخ قرية أدرعات.

٧- الشيخ حسن بن مقداد شيخ قرية بصير.

٨- الشيخ حسن بن علي الغزالي شيخ قرية خربة الغزالة.

٩- الشيخ حمد بن علي الحريري شيخ قرية الثعلبة (أو السعلة).

١٠- الشيخ راشد بن محمد الراشد شيخ قرية الحراك.

١١- الشيخ رشيد بن علي الغزالي شيخ قرية الحراك الشرقي.

١٢- الشيخ شهاب الدين بن حمد الحتمل شيخ قرية الطرة (أو الطرا).

١٣- الشيخ خليل العبادية بن ناصر شيخ قرية المحجي.

١٤- الشيخ دعيبس بن حسين شيخ قرية الكرك.

١٥- الشيخ عبد الله الشنور شيخ قرية اعجيم.

١٦- الشيخ سعيفان بن الشيخ محمد شيخ قرية صورا.

١٧- الشيخ ملحم بن ناصر الجبلاق (الشبلاق) شيخ قرية شحسكين أو اشحسكين (شيخ مسكين اليوم).

١٨- الشيخ محمد بن مصطفى شيخ قرية غوشة.

١٩- الشيخ محمد بن نصر الله شيخ قرية بصرة (بصرى).

٢٠- الشيخ منصور بن مصطفى حجار شيخ قرية السهوة.

وبرزت قرى عراضة ويلحم وطفس في عميلة تقديم الجمال وكذلك طائفة السخانة من نواحي حماة، إضافة إلى نواحي دمشق وقبائل بدوية مثل السردية وبني صخر وبني صقر. ومن الممكن معرفة الطاقة الاقتصادية وعدد السكان وممتلكاتهم من الحيوانات من خلال إجراء مقارنة بين أعداد الجمال التي قدمتها القرى لهذا الغرض.

ولا بد من التذكير بأنَّ الفترة التي نحن بصدد الحديث عنها سبقت الفترة التي وجد فيها الدروز في منطقة جبل العرب وكذلك الفترة التي وجدت فيها العائلات التي تعود إلى الأصول المصرية والتي جاءت من خلال حملة محمد علي باشا التي قادها ابنه إبراهيم باشا على سورية وكان أكثر أماكن استقرارهم في المنطقة الغربية من حوران.

وفي هذا الصدد نود أن نشير إلى أنَّ جميع السكان في حوران يعودون في أصولهم إلى القبائل العربية وخاصةً بعد معركة اليرموك الفاصلة والتي أنهت أي وجود لأي عنصر غير عربي حتى القرن العاشر حيث أخذت تدخل إلى المنطقة عناصر من البلاد الإسلامية للمشاركة في الحروب ضد الهجمات الصليبية حيث أصبحت المنطقة جبهة تنطلق منها الهجمات نحو فلسطين وبناء القلاع ومنها قلعة بصرى وقلعة صلخد وقلعة دمشق، وقد ترافق ذلك الأمر مع النهضة العمرانية والاقتصادية في العهد الأيوبي.

أمَّا بخصوص الفترات التي عاشتها المنطقة قبل الفتح العربي الإسلامي فقد ساعدتنا الكتابات المكتشفة في المنطقة على التعرف على أصل السكان في حوران حتى هذا التاريخ، ومن خلال دراسة الكتابات التي وجدت في بصرى والتي بلغ عددها حوالي ٢٥٠ نصاً استطعنا التعرف على ٢٥٠ اسماً. وتمَّ من خلال هذه النصوص الكشف عن مجموعتين رئيسيتين للسكان:

١ - الأولى المجموعة المختلطة وتعود في نسبها إلى أصول عربية ونسبتها ١٤٠ اسماً من أصل ٢٥٠ اسماً.

٢ - والثانية المجموعة الإغريقية والرومانية وعددها ١٠٠ اسم من أصل ٢٥٠ اسماً.

أمَّا العشرة أسماء المتبقية فهي عبارة عن أسماء أجنبية مختلفة ومختلطة من أصول جرمانية وفارسية وأفريقية أو من أصول غير معروفة وهؤلاء هم الجنود والأجانب الذين كانوا يخدمون الجيش الروماني. وقد تم التحقق من المجموعة الأولى من خلال دراسة اللهجات العربية التي كانت متداولة في سورية والتي وجدت في العهد النبطي أو الروماني ثم مقارنتها مع اللهجات النبطية والصفوية والتدمرية. أمَّا أسماء المجموعة الإغريقية والرومانية فكانت عبارة عن أسماء موظفين وجنود وتجار، وقد تمَّ تمييز نوعين من هذه المجموعة:

آ - مجموعة أسماء إغريقية.

ب - مجموعة أسماء لاتينية.

وظهر تمازج كبير بين الأسماء سواء المحلية أو الأجنبية وذلك في العصر الهلّينستي، وبذلك فلا بد من استعراض المجموعات بشكل مختصر:

١ - المجموعة التي تعود إلى الأصول العربية فقد تشابهت الأسماء فيها مع الأسماء المتداولة في سورية والأردن وفلسطين، لذا فقد تمازجت الأسماء الصفائية والنبطية والتدمرية والآرامية والثمودية واللحيانية والفينيقية وكانت نسبة الأسماء مرتفعة في مدينة بصرى ومدن الديكابولس، والسبب في ذلك أنَّ هذه المدن عرفت العنصر الأجنبي أكثر من غيرها، وبرز على رأس أسماء هذه المجموعة في حوران عنصران رئيسان هما:

آ - العنصر النبطي والذي تصدر أسماء المجموعة في بصرى لأنها كانت عاصمة المملكة النبطية وأخذت أسماء الأشخاص إما من أسماء الآلهة مثل عبد اللات - عبد ذو الشرى، أو من أسماء الملوك مثل رئبال - وعبيد - ومالك.

ب - العنصر الصفائي، وقد دلت الأسماء الصفائية على وجود عدد من الصفائيين الذين يعودون إلى القبائل التي كانت تتواجد بشكل كبير في منطقة الصفا وعلى حواف البادية السورية مع ارتباطها بالجزيرة العربية، لذا فقد سكن قسم كبير منها في بصرى من أجل مصالح كثيرة وتمَّ بناء معبد لهم في المدينة كرس للإله زيوس الصفائي.

إضافة إلى وجود عناصر ذات أصول عربية أخرى: وهي موزعة بين أسماء فينيقية - آرامية - تدمرية، كما سكنتها مجموعة جاليات بهدف التجارة والصناعة وأغراض أخرى متفرقة.

٢ - الأسماء الإغريقية والرومانية، ووجدت هذه الأسماء في مدينة بصرى بنسبة أكبر من وجودها في القرى، وتضم هذه المجموعة عناصر كانت تعمل إمَّا في الجيش أو في المجال الإداري أو في مجالات شعبية محددة.

٣ - أسماء هلّينستية وقد تمازجت مع الأسماء العربية المحلية والأسماء الأجنبية ونسبتها قليلة.

٤ - أسماء غريبة وتتبع عناصر مختلفة كانت أسماؤها انفرادية ولا تدل على وجود جماعات كبيرة.

سفر القافلة:

كانت قافلة الحج تغادر مدينة دمشق في موكب حافل يسير فيه الوالي أمير الحج ويحمل فيه المحمل والصنجق وترافقه قوات كثيرة وتتم المغادرة من المرج، ومن ثم يتوقف الموكب عند قبة الحج خارج بوابة الله بانتظار من تخلف أو تبقى ومن أجل توديع الأقارب والمودعين ومشاهدة الموكب. وكانت تستغرق هذه العملية مدة أسبوع.

ومن قبة الحج يتجه الحجاج إلى حوران حيث كان الطريق في بداية الأمر يتم عبر مدن المسمية - الصنمين - إزرع - بصرى - الأزرق، وكما ذكرنا فكان المرور من مدينة بصرى وزيارة الأماكن الدينية المقدسة ومنها مبرك ناقة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) ودير الراهب بحيرا الذي بشر بنبوته قبل نزولها من السماء بأكثر من ثلاثة عقود من الزمن.

ولهذا السبب فقد تم تطوير المدينة عمرانياً وتوسيع خاناتها وأسواقها الداخلية والخارجية لتستوعب الأعداد الكبيرة من الحجاج، وفوق ذلك كله كان الأهم توفير مياه الشرب للحجاج والحيوانات المرافقة وخاصةً الجمال حيث كان يبلغ عددها الآلاف. ومن المعروف عن الجمل أنَّه كان يشرب في الوقعة الواحدة أكثر من ١٣٠ لتراً من الماء دفعة واحدة.

وبينما كانت مدينة بصرى عاصمة منذ العهد النبطي ومن ثم في الفترات التي تلت تلك الفترة في العهود الرومانية والبيزنطية حيث كانت مهيأة لتوفير المياه من الينابيع الطبيعية والتخزينية، إلا أنَّ الأمر تطلب مضاعفة الأحواض التخزينية والتي عرفت في مدن وقرى حوران باسم البرك حيث لم تخلُ قرية أو مدينة من بناء العديد منها لتوفير المياه لكامل أيام السنة.

وتعتبر حوران من المناطق الغنية بالمياه الجوفية الدائمة لذلك كان هذا العامل من الأسباب الرئيسة في وجود السكان في حوران منذ الأصل واختيار المنطقة كمركز استيطان مبكر على مستوى العالم، كما أنَّها كانت من أكثر المناطق تحضراً.

وقد وجد الإنسان ضالته في حوران منذ القدم حيث توافرت له جميع سبل الاستقرار وعلى رأسها توافر المياه الدائمة على مدار السنة. وقد بلغ عدد الينابيع في المنطقة ٥٣ نبعاً فوق مساحة تبلغ تقريباً عشرة آلاف كم٢،

إضافة إلى توافر عدد من البحيرات مثل تلك الموجودة في قرى المزيريب والعجمي وطبرية والحولة وغيرها. وهذه الينابيع تتدفق جميعها طبيعياً فوق سطح الأرض وعلى مدار السنة، ولهذا فمن المؤكد أنَّ جميع هذه المواقع سكنت منذ أقدم العهود إن لم تكن هي الأقدم في العالم.

أمَّا في مدينة بصرى وبسبب تحولها لتصبح حاضرة تستقبل قوافل الحج فقد تضاعفت مصادر المياه الطبيعية في المدينة ومنها نبع الجهير، النبع الرئيس في المدينة، ونبع حوض الألعاب المائية وحوض المرج أمَّا من أجل المياه التجميعية فقد تمَّ بناء أربعة خزانات وهي:

١- **البركة الشرقية** وقد بنيت إلى الشرق من سور المدينة بمسافة ٥٠٠م تقريباً بشكل رباعي؛ يبلغ طول الجدار الجنوبي ١١٧،٣٠م والشمالي ١٢٠،٣٥م والشرقي ١٢٠،٥٠م والغربي ١١٩،٤٠م. وسماكة الجدران ٣م وعمقها من الغرب يصل إلى ٩م ومن الشرق ٥م. وبذلك تكون مساحتها ١٤٢٥٣م٢ وتستوعب ٩٩٧٧٢م٣ من المياه ونقشت على حجارة الجدران الداخلية حروف وأرقام نبطية لتنظيم منسوب المياه.

٢- **البركة الجنوبية** وقد بنيت إلى جانب سور المدينة الجنوبي بشكل رباعي؛ يبلغ طول جدارها الجنوبي ١٦٠،٦م والشمالي ١٦١م والشرقي ١٢٦،٤م والغربي ١٢٢،٨م وسماكة الجدران ٣،٣م وعمقها من الغرب ١٢م ومن الشرق ٦م. وبذلك تكون مساحتها ٢٠٨٤٠م٢ وتستوعب ١٨٧٥٥٨م٣ من المياه.

٣- **بركة المطخ** وتقع على حافة المدينة القديمة والتي تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد محاذية سورها الغربي في وسط منخفض طبيعي. وهذا المنخفض محضون من الجهات الثلاث بمرتفع طبيعي. وعند بناء سور المدينة من الجهة الغربية أصبح على شكل بحيرة امتدادها حوالى ٢٠٠م شرق غرب و١٠٠م شمال جنوب وعمق حوالى ١٠م لتستوعب مياه النبع. ومن المتوقع أنَّها استعملت في القرن الثاني ق.م كحوض للألعاب المائية بعد أن نفذ على سفوح المنحدرات المحيطة بها مدرجات لجلوس المتفرجين. وقد نفذ لها مصرف في أسفل جدار السور لتصريف المياه الزائدة.

٤- **حوض المرج** ويجاور السور الغربي من الخارج. وكان يجاوره المقر الذي كانت تتجمع فيه القوافل القادمة أو المقيمة أو المغادرة للمدينة.(٨)

وقد بني هذا الخزان في منخفض طبيعي يمتد من سور المدينة الغربي بمسافة تتجاوز ١٥٠م حيث يوجد في قسمها الشرقي خارج السور نبع مياه طبيعي. ولهذا تمت الاستفادة من الموقع حيث تمَّ بناء البركة وسوق عام

ومسجد خارج المدينة، وقد تمت هذه الإجراءات بعد الفتوحات العربية الإسلامية.

وتبلغ أبعاد البركة بحدود ٣٠٠م شرق غرب، و١٨٠م شمال جنوب وبمساحة ٥٤٠٠٠م٢ وتستوعب كمية من المياه تبلغ حوالى ٥٠٠٠٠٠ م٣.

أهمية القافلة وآثارها السلبية والإيجابية على حوران:

لعبت قافلة الحج دوراً هاماً سواء بالنسبة إلى المدن الكبرى في بلاد الشام أو العالم الإسلامي مثل مدن دمشق - حلب - حماة أو الأرياف التي كانت تمر بها مثل حوران، ولكن مع غياب الأمن فقد كانت لهذه القافلة انعكاسات خطيرة على منطقة حوران، وزاد في أهمية القافلة كونها واحدة من قافلتين رئيسيتين سمحت بهما ونظمتهما السلطة العثمانية في العالم الإسلامي وهما قافلة الحج الشامية ومن ثم أصبحت تعرف باسم قافلة الحج الشامية والعجمية، وقافلة الحج المصرية. كما تجلت أهمية القافلة في النشاط الاقتصادي الذي رافقها، وأهم من ذلك كله كان التمازج السكاني والثقافي الذي سهل عملية التمازج والتآخي بين الشعوب الإسلامية.

وكان للعامل التجاري للقافلة وخاصة مرافقة التجار لها من أجل الاستفادة من الحماية العسكرية دورٌ مزدوج؛ فالعامل الإيجابي هو مبادلة البضائع وتنقلها بين بلاد الشام والحجاز والعودة ببضائع أخرى. وبالطبع فهذا الأمر كان له جذور تاريخية في حوران قبل الإسلام، إلا أنَّ هذا الأمر انعكس مع غياب الأمن سلبياً على المنطقة مع غنى المغريات التي أغرت القبائل البدوية وقطاع الطرق في الانقضاض على القافلة أو القرى والمبالغة في عمليات السلب والنهب في كل شيء مع ترويع السكان وعدم التمييز بين السكان والتجار والحجاج.

ومن المؤكد أنَّ أكثر المناطق التي كانت تستفيد من القافلة كانت المدن الكبرى إضافة إلى قرى ومدن حوران حيث نشطت صناعة المواد الغذائية وخاصةً البكسما والسفري، ونشطت المهن الصناعية وشكلت طوائف حرفية مثل البسطاطية والعكامية والجمالة والمحايرية، فقد أغدقت القافلة على المشايخ وملاكي الجمال المال الكثير من خلال تأجير الجمال بالآلاف لنقل الحجاج والقوات والبضائع.

كما أغنت القافلة الحياة الثقافية والدينية وكثرت الزوايا والتكايا والطرق الصوفية بسبب توافد العلماء إلى المنطقة بمناسبة الحج والإقامة فيها لوقت محدد أو دائم لبعضهم. وكانت تجري المناظرات بين العلماء الوافدين والعلماء المحليين. كما

ساعدت القافلة على تنشيط اللغة العربية والتصوف ومنها الطريقة النقشبندية ذات الأصل الهندي.

ونتيجةً للثراء الذي كان يحصل عليه التجار والقائمون على الحج والولاة وزعماء العشائر الحضرية والبدوية الذين كان يغدق عليهم الكثير من الأموال من أجل أمن وسلامة الحج فقد جر على المناطق الجنوبية من دمشق وبشكل خاص منطقة حوران العديد من السلبيات التي أدت في الفترات الأخيرة إلى هجرة سكان معظم القرى الشرقية وبالتالي نقل خط القافلة غرباً لتكون مدينة المزيريب المحطة الهامة بدلاً من مدينة بصرى. كما أدى هذا الأمر إلى تشجيع البدو في الهجوم على القافلة في فترات متكررة وخاصةً عند العودة حيث يكون التجار والحجاج مصطحبين معهم الهدايا والنفائس والمواد والبضائع التجارية.

وعندما تحصل مثل هذه الحوادث وحتى لا تقل هيبة الدولة كان ولاة دمشق يلجؤون إلى حوران ويرسلون العساكر لمضاعفة جباية الضرائب وأموال الميري ومصادرة الحيوانات والحبوب. وكان يحدث هذا الأمر بشكل متكرر خاصة عندما كانت السلطات تهتم بالمدن وتهمل الأرياف، أو بمعنى تسهر على تطوير المدن الكبرى عمرانياً واقتصادياً على حساب الأقاليم والأرياف.

ونضرب مثالاً بناء القصور كقصر أسعد باشا العظم والخانات الفخمة مثل خان أسعد باشا العظم والأبنية الإدارية والثكنات العسكرية والأسواق مثل سوق الميدان وكثير من الأبنية الخاصة التي كانت تشاد في مدينة دمشق على حساب أبنية التراث في حوران حيث كانت تنقل الحجارة الجميلة وعناصر الزينة بما فيها الأعمدة والتيجان والمكرنشات واللوحات الجدارية ولوحات الفسيفساء من المباني العامة والخاصة.

وبعد نقلها يعاد تركيبها في الأبنية المحدثة في دمشق وحسب المخططات الهندسية الجديدة. وزاد الأمر سوءاً أنَّ بعض الولاة العثمانيين في ولايات الوطن العربي كانوا يهدون الدبلوماسيين والمسؤولين الغربيين أجمل النفائس من الأبنية التراثية من أجل كسب ثقتهم وإعادة توظيفها في قصورهم وأبنيتهم الخاصة، ناهيك عن الكثير من هذه النماذج التي كانت تنقل من مدن ومواقع التراث في الوطن العربي ليعاد توظيفها في المدن التركية وخاصة العاصمة إسطنبول.

ومن أهم السلبيات في هذا الأمر أن هذه العناصر تفقد قيمتها التراثية والتاريخية والأثرية بعد نقلها من موقعها، كما أنَّ العناصر الدقيقة والهامة لم تعرض في المتاحف ولهذا تبقى مجهولة نتيجة عرضها في أبنية خاصة وتنسى مصادرها مع مرور الزمن.

وقد حاول العثمانيون مرات عدّة وخاصةً في بداية حكمهم السيطرة على القبائل البدوية في جنوب بلاد الشام لكنهم فشلوا. ولذلك لجؤوا إلى شراء رضى القبائل بالمال. وكان من مساوئ هذا الأسلوب مثلاً أنَّ الوالي كان يدفع الصرة إلى القبائل القوية في حين أنه كان يفرض الضرائب على القبائل الصغيرة مما كان يغيظها ويستثيرها. ولذلك تقوم في مهاجمة قرى حوران وسلب ونهب الأموال والحيوانات والحبوب إضافة إلى مهاجمة القافلة، كما ذكر أنَّ هذه القبائل أبادت القافلة كلياً في عام ١٧٥٨م.

أمَّا من الناحية السياسية فكان عدم الاستقرار في الوضع السياسي والأمني في المنطقة يجبر الوالي للطلب من العساكر أن يعيثوا فساداً مما كان يسبب في نقل الأمراض وخاصةً مرض الزهري وكذلك تفشي الأمراض المختلفة مثل الإسهال والأمراض المعدية.

وثمة عوامل إيجابية إضافة إلى الثراء الذي كان يحصل عليه التجار والقائمون على الحج من الأموال التي كانت تغدق عليهم نتيجة تأجير الجمال وبيع المنتجات الزراعية وخاصةً الحبوب، ومرافقة الحجاج لمساعدتهم أو توفير الأمن لهم وسلامة القافلة.

كما كان موسم الحج فرصة لتنقل التجار وخاصةً التجار الدمشقيين في مدن وقرى المنطقة من أجل شراء المنتجات وبيعها في الأسواق العالمية، وقد نتج عن ذلك أنَّ كثيراً من هؤلاء التجار قد استقرّوا في المدن استقراراً دائماً مما ولد النشاط في التفاعل الاجتماعي والمصاهرة بينهم وبين سكان المنطقة.

كما ولد هذا الأمر تنشيط العامل الديني والثقافي خاصةً مع انتشار الأفكار المختلفة والقادمة مع الحجاج من جميع بلاد العالم الإسلامي مما ولد ثقافة عالمية مشتركة على أرض حوران والتي ترافقت مع انتشار الزوايا والطرق الصوفية حتى أصبح كثير من الناس ينتمون إلى هذه الطرق وأصبحوا يعرفون في مرجعيتهم العائلية والنسبية إلى هذه الطرق الصوفية ومنها على سبيل المثال الرفاعية والزعبية والصمادية والنبهانية والحريرية والقادرية... إلخ.

الهوامش

١- تمَّ الاعتماد بشكل رئيس في أخذ الفكرة عن هذا البحث وكتابته على ما كتبه الدكتور عبد الكريم رافق في المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية والمنعقد في دمشق في الفترة الواقعة بين ١٦-٢٢ جمادى الآخرة عام١٤٠١هـ الموافق ٢٠-٢٦نيسان عام ١٩٨١م في جامعة دمشق بعنوان: (قافلة الحج الشامي وأهميتها في الدولة العثمانية) مع إدخال ما يتطلبه الأمر من دور حوران في تجهيز وتأمين القافلة بشكل يتوافق مع هذا البحث.

٢- شعث، شوقي – مدن القوافل في شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام – محطات لتبادل السلع والأفكار والفنون والعادات والتقاليد. ع/ط الشبكة العنكبوتية.

٣- دوسو، رينيه – العرب في سورية قبل الإسلام. السلسلة التاريخية، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، مراجعة الدكتور محمد مصطفى زيادة، ط٢، ١٩٨٥م.

4- W. F. Albright, Deān, dans Albrecht Alt Festschrift, Geschichte und Altes Testament 16, 1953.

٥- (مقداد، خليل) بصرى عاصمة الأنباط – دمشق ٢٠٠٤م، ص٧٠ – ٧٥.

6- N. George. The camel in Egypt, dans Brit. Veterin. Journ, CVI, 1950, 76 – 81.

7- H. von Wissmann.et F. Kussmaul. Le nomade ā cheval. Dans L,encyclopèdie de l, islam. Tome I. Paris 1975. pp 903 – 905.

٨- وربما أنَّ تسمية المرج كانت بسبب البساط الأخضر الذي كان محيطاً به. ومن المتوقع أنَّ قوافل الحج التي كانت تمر بالمدينة كانت ترتاح في هذا الموقع بانتظار اكتمال القافلة حيث تعتبر بصرى آخر مركز لانطلاق القافلة نحو الحجاز. وهذا المكان يشبه في وظيفته المرج الأبلق في دمشق. وقد طمست معالم هذا الموقع بسبب الأبنية الحديثة ومنها مستودعات مؤسسة العمران.

المصادر والمراجع

١- دوسو، رينيه- العرب في سورية قبل الإسلام. السلسلة التاريخية، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، مراجعة الدكتور محمد مصطفى زيادة، ط٢، ١٩٨٥م.

٢- شعث، شوقي- مدن القوافل في شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام – محطات لتبادل السلع والأفكار والفنون والعادات والتقاليد. ع/ط الشبكة العنكبوتية.

٣- عبد الكريم رافق-قافلة الحج الشامي وأهميتها في الدولة العثمانية – المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة

العربيــة الإسلامية والمنعقد في دمشق في الفترة الواقعة بــين ١٦-٢٢ جمادى الآخرة عام١٤٠١هـ الموافق ٢٠-٢٦نيسان عام ١٩٨١م في جامعة دمشق.

٤- (مقداد، خليل) بصرى عاصمة الأنباط- دمشق ٢٠٠٤م. ص ٧٠ - ٧٥.

5- W. F. Albright. Deān. dans Albrecht Alt Festschrift, Geschichte und Altes Testament 16, 1953.

6- N. George. The camel in Egypt. dans Brit. Veterin. Journ,CVI, 1950, 76 – 81.

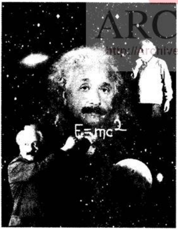
7- H. von Wissmann.et F. Kussmaul. Le nomade ã cheval. Dans L ,encyclopèdie de l, islam. Tome I. Paris 1975. pp 903 – 905.

نحو نظرية تفسر كل شيء

د. جهاد ملحم ✿

إن محاولة الفيزيائيين الحصول على معادلة رياضية واحدة تفسر كل شيء في الكون هو أمر من باب الأحلام والأمنيات.

«دافيد بوم، فيزيائي شهير»



بدأ العصر الحديث في الفيزياء مع الثورتين اللتين انطلقتا في السنوات الأولى من القرن العشرين المنصرم. تضمنت الأولى مدخلاً إلى النسبية العامة، وقد لعبت دوراً رئيسياً في تطور علم الكون (الكوزمولوجيا: Cosmology) خلال كامل القرن المذكور. أمَّا الثورة الرئيسية الثانية التي رافقت الأولى فكانت النظرية الكوانتية. على النقيض من الأولى، لا تزال مضامين الفيزياء الكوانتية على علم الكون بعيداً جدّاً عن الفهم.

يوجد عدد قليل من الحقول التي

✿ باحث في فلسفة العلوم وأستاذ في جامعة تشرين.

يحـاول فيهـا علمـاء فيزيـاء الجسيمات الأوليـة وعلماء الكـون أن يجمعوا الفيزياء الكوانتيـة مع الجاذبيـة في نظرية واحدة. وقد تكون هذه خطوة أولى في الاتجاه الذي يشعر الفيزيائيون أنّه يصل بهم إلى الهدف النهائي للعلـم: اختصار القوانين الرياضية التي تفسر جميع القوى المعروفة في الطبيعة إلى معادلـة واحـدة مكتوبة علـى قميص، بإمكان أي شخص ارتـداءه إذا لم يكن لديه اهتمـام كبـير بهندامه العام. بـكلام آخر، يتمثل حلم الفيزيائيين التاريخي والكبير في إيجاد نظرية تفسر كل شيء في الكون يُطلق عليها «نظرية كل شيء».

لعلم الكون مواصفات خاصة، فهو يشابه مـن وجوه عدّة علـم القضاء. فلا علماء الكـون ولا القضـاة يمكن لهـم أن ينجزوا تجارب تعيد الحوادث الماضية تحت شروط مشابهـة أو متقاربة، كما يفعل بقية العلماء في مجـالات أخرى. هناك كون واحد فقط، ومسرح واحد للجريمة.

وفي كلتا الحالتـين فإنَّ الدلائل المتيسرة هي على الغالب متعلقة بالظروف المحيطة، والتـي يصعـب إعادتها، ويبقـى تفسيرها مفتوحاً أمام التباسـ كبير. على الرغم من تلـك الصعوبـات الهائلة، لا تـزال نظرية الانفجار الأعظم (Big Bang) التي تفسر نشـوء الكون، برأي الأغلبيـة الساحقة من العلماء، صالحة وفوق كل الشكوك.

ما هو العالم الكوانتي؟

وفقـاً للنظريـة الكوانتية، فـكل شيء موجـود في الكون له طبيعة مثنوية. ونحن نستخـدم الفيزيـاء الكلاسيكيـة لوصـف ظواهـر طبيعيـة متمايـزة ذات مفهومين متمايزين تمامـاً: الأمواج والجسيمات. أمَّا الفيزياء الكوانتية فتخبرنا أن هذه المفاهيم لا تطبَّـق بشكل منفصل على العالم المجهري الدقيق (الـذري وما دون الذري). فالأشياء التـي تخيلناها سابقاً أنها جسيمات يمكنها أن تتصرف أحياناً كأنها أمواج.

وكذلـك الظواهر التي كان يعتقد سابقاً أنها أمـواج يمكنها أن تتصـرف في أحيان أخرى كأنها جسيمات.

تاريخياً، كان جيمس كلارك مكسويل قد بيّن من قبل أن الضوء يمكن وصفه رياضياً بمعادلـة تدعى معادلـة الموجة يمكن لها أن تتنبأ بطبيعة الضوء. ولاحقاً، أظهر عمل ماكس بلانك على الإشعاع الصـادر عن الأجسام الساخنة أن الضوء يمكنه أن يتصرف أيضاً كما لـو كان يرد على شـكل حزم متقطعة، أطلـق عليها كوانتـات quanta (مفردها كوانتم quantum). لكن مكسويل تريّث في

الإفصاح على أن هذه الكوانتات يمكن لها أن تتطابق مع الجسيمات.

والحقيقة أنَّ ألبرت آينشتاين في عمله على المفعول الكهرضوئي الذي منح لأجله جائزة نوبل في الفيزياء، هو من خطا الخطوة الأولى في مقولة أنَّ الضوء يتألّف فعلياً من جسيمات. أصبحت هذه الجسيمات أخيراً معروفة بالفوتونات. لكن كيف يمكن لشيء ما أن يكون جسيماً وموجة معاً؟ على المرء أن يعترف أن الواقع لا يمكن وصفه بدقة بأيٍّ من هذين المفهومين، لكنه يسلك في بعض الأحيان كما لو كان موجة وفي بعضها الآخر كما لو كان جسيماً.

يقول الفيزيائي بيتر كولس من جامعة أكسفورد في وصف هذه المثنوية: «تصوّر لو أن راهباً من العصور الوسطى عائداً إلى الدير الذي ينتمي إليه بعد أوّل رحلة له إلى أفريقيا. خلال سفراته صادف كركدناً، وعليه مهمة توصيفه إلى أخوته الرهبان الشاكّين بروايته. نظراً لأنَّ أحداً منهم لم يشاهد أبداً أيّ شيء غريب يشبه الكركدن على أرض الواقع، عليه أن يتابع وصفه بإجراء مقارنة مع حيوان آخر.

وحسب رواية الراهب، يشبه الكركدن من بعض الوجوه العظاية التينية ومن وجوه أخرى يشبه أحادي القرن. بعد هذا الوصف يتكوّن لدى الأخوة الرهبان صورة معقولة للشكل الذي يبدو عليه هذا الحيوان الغريب. لكن لا العظاية التينية ولا أحادي القرن يوجد أحد منهما في الطبيعة، بينما يوجد الكركدن فعلياً. إنَّها المفارقة نفسها التي نصادفها في عالمنا الكوانتي: يمكن وصف الواقع إمَّا بأمواج مثالية أو بجسيمات مثالية، لكن استخدام أحد هذين المفهومين بمقدوره أن يعطي انطباعاً معيناً عن مظاهر محددة للصورة التي تكون عليها الأشياء في الواقع».

لقد أعطتنا النظرية الكوانتية مبدأ الارتياب (Uncertainty Principle) في الطاقة والزمن اللذين يفيدان أنَّ الفضاء الخالي يمكن أن يكون مسرحاً لنشوء جسيمات قصيرة العمر تظهر إلى الوجود وتختفي وفق معيار زمني يضبطه المبدأ المذكور. هذا هو السبب الذي يجعل علماء الفيزياء يعتقدون أنَّ الفضاء يمتلئ بالطاقة وليس خالياً، مما يتطلّب وجود ثابت كوني، لكن المشكلة الوحيدة أنَّهم لا يعلمون كيف يحسبون قيمته. وأفضل التخمينات المتاحة حالياً لقيمة الثابت الكوني تعطي مقداراً كبيراً جداً وأكبر مئة مرة في المرتبة من تخمينات سابقة. وهكذا تكون فكرة الارتياب الكوني قد سجّلت نجاحاً جديراً ذكره، إذ يعتقد أنها السبب في وجود ترجحات صغيرة

في الكثافة الأولية أدى إلى نشوء البنية الكونية وارتقائها.

الوصلة المفقودة بين العالم الكوانتي وعالم الجاذبية.

في النموذج القياسي للتفاعلات الأساسية، تندمج القوى الثلاث التي يمكن وصفها جميعاً بوساطة النظريات الكوانتية في قوة واحدة. والقوى التي نقصدها هي القوة الكهرطيسية، القوة النووية الضعيفة، والقوة النووية الشديدة. أمَّا القوة الرابعة الأساسية، فهي قوة الجاذبية، وقد برهنت مقاومة عنيدة للجهود المبذولة لجعلها متناغمة مع مخطط موحد لجميع الأشياء. وسوف تتضمن الخطوة الأولى في التوحيد دمج الفيزياء الكوانتية في نظرية الجاذبية حتى نحصل على نظرية الجاذبية الكوانتية.

على الرغم من الجهود الشاقة التي بذلها علماء الفيزياء، لم يستطيعوا إنجاز ذلك حتى الآن. وإذا تمّ هذا الدمج يوماً ما، فستكون المهمة التالية توحيد الجاذبية الكوانتية مع نظرية موحدة للتفاعلات الجسيمية.

ماليثير السخرية أن النسبية العامة، التي بدأت فعلياً عصر الفيزياء النظرية الحديث، هي التي ستصبح العائق الكبير أمام تطور إضافي باتجاه الحصول على نظرية موحّدة للقوى الموجودة في الطبيعة.

وعلى كل حال، تُعدّ قوة الجاذبية ضعيفة للغاية مقارنة مع القوى الأخرى لأنَّ معظم الأجسام المادية تتماسك معاً بوساطة قوى كهربائية بين الذرات والتي هي أكبر بمراتب عدة من قوى الجاذبية فيما بينها. ولأنَّ الجاذبية ضعيفة وذات طبيعة محيّرة، فهي لا تزال حتى الآن تقاوم محاولات توحيدها مع النظرية الكوانتية.

مع أنَّه ليس لدينا صورة مكتملة عمَّا يمكن أن تتضمنه النظرية الكوانتية للجاذبية، هناك بعض الأفكار المثيرة للاهتمام. فعلى سبيل المثال، بما أنَّ النسبية العامة من حيث الأساس هي نظرية الزمكان (الزمان – المكان)، يصبح الزمان والمكان نفسهما مكمّمين في نظريات الجاذبية الكوانتية. وهذا يوحي لنا، على الرغم من أن الزمان والمكان مستمران وناعمان بالنسبة لنا، وفق معايير دقيقة جداً على سلم بلانك (حوالي ١٠-٣٣ cm)، بأنَّ المكان أكثر وعورة وتعقيداً، وربما يتألف من طبوغرافيا تشبه فقاعات الصابون تتصل فيما بينها بأنابيب تدعى «الثقوب الدودية» تتشكل وتنغلق باستمرار في «زمن بلانك»، الذي هو من مرتبة ١٠-٤٣ ثانية. قد يبدو منطقياً أيضاً أن نتصور وجود أمواج جاذبية مكممة، أو

غرافيتونات، تلعب دور «بوزونات المعايرة» في تفاعلات أساسية أخرى، مثل الفوتونات في نظرية الإلكتروديناميك الكوانتي. وحتى الآن، لا يوجد دليل قاطع على صحة هذه الأفكار.

سهم الزمن وانفرادية الانفجار الأعظم

إنَّ وجود الانفرادية، وهي نقطة لا متناهية في الصِغَر وذات كثافة لانهائية في الكِبَر أعلنت بداية الكون، تستدعي سؤالاً عن الطبيعة الفعلية للمكان والزمان، خاصة في لحظة الخلق. سيكون جميلاً عند هذه النقطة أن نستنتج تحديداً واضحاً للطبيعة الفعلية للزمان.

لقد تعوّد كل شخص منّا على طبيعة الزمان، وكيف تميل الحوادث لأن تنتظم بشكل متعاقب. وتعودنا أيضاً أن نصف الحوادث التي تخضع بشكل ثابت لمفهوم سلسلة السبب والنتيجة. لكن لا يمكن أن نسير أبعد من ذلك في تبنّي مثل هذه الأفكار البسيطة والمتداولة عن الزمان. في النهاية، أفضل مقولة عن الزمان أنه: «مهما تكن طبيعته فهو يقاس بالساعات».

حطّمت نظريتا آينشتاين في النسبية العامة والخاصة بشكل فعّال المفاهيم النيوتونية للزمان والمكان المطلقين. عوضاً أن يكون لدينا ثلاث إحداثيات مكانية وبعد آخر للزمان مطلق وغير متغير تبعاً لحركة الجسيمات أو المجريين، فإنَّ الفيزياء النسبية تدمج الجميع في كيان واحد رباعي الأبعاد يدعى الزمكان. وبالنسبة للعديد من الأغراض العملية، يمكن معالجة الزمان والمكان كما لو أنهما متكافئان رياضياً في هاتين النظريتين: مراقبون مختلفون يقيسون على وجه العموم فترات زمنية مختلفة، لكن مسافة زمكانية رباعية الأبعاد هي دائماً نفسها.

وعلى كل حال، عملت النجاحات الكبرى التي حققتها نظريتا آينشتاين على حجب الحقيقة التي نعرفها جميعاً من خبرة كل يوم بأن الزمان والمكان مختلفان جوهرياً. يمكننا على سبيل المثال أن نسافر شمالاً أو جنوباً، شرقاً أو غرباً، وأن نسير في الزمان إلى الأمام فقط، وليس إلى الوراء في الماضي. فالأمريكيون والبريطانيون، كما يدّعون، سعداء تماماً مع فكرة أن مدينتين هامتين مثل لندن ونيويورك تقعان عند لحظة معينة في موقعين جغرافيين مختلفين. لكن لا يوجد أحد على الكرة الأرضية يعتقد أن صورة العام ٢٠٠١م ستكون على الصورة التي يوجد به الكون حالياً، أي في العام ٢٠١٣م. ونحن على يقين أن ما نفعله الآن هو سبب حصول الأشياء في المستقبل، لكن لا يمكن عند اعتبار الحوادث في الوقت نفسه من موقعين مختلفين القول أن الحادثة

الأولى هي سبب الحادثة الأخرى. الزمان في طبيعته مختلف حقاً عن المكان.

تدعى قوانين الفيزياء في بعض الأحيان بقوانين الطبيعة، وهي الأدوات الأساسية لعلم الفيزياء. وتشتمل على معادلات رياضية تضبط سلوك الطاقة والمادة (التي تكون على شكل جسيمات أولية) توافقاً مع تفاعلات أساسية تفسرها القوى الأربع.

تستخدم في بعض الأحيان النتائج التجريبية في المختبرات أو ملاحظات العمليات الفيزيائية الطبيعية للاستدلال على علاقات رياضية تصف هذه المعطيات. وفي أحيان أخرى تتم صياغة النظرية أولاً أعتماداً على فرضية أو مبدأ فيزيائي ثم تتلقى دعماً تجريبياً فقط في مرحلة متأخرة.

مع ارتقاء فهمنا للكون، تصبح القوانين الفيزيائية المتباينة موحّدة من خلال نظرية رئيسية واحدة. وتبين الأمثلة التي أعطيناها أعلاه كيف أنّ تأثير هذه الفكرة قد استمر خلال مئات السنين الماضية وربما أكثر.

لكن هناك أسئلة فلسفية عميقة تقع تحت سطح كل هذا النشاط. على سبيل المثال، ماذا لو أنّ قوانين الفيزياء اختلفت عمّا كانت عليه في المراحل الأولى من الكون؟ ألا يزال متاحاً أمام العلماء إنجاز مثل هذا العمل؟ والجواب إنّ على النظريات الفيزيائية الحديثة أن تتنبأ فعلياً بتغير قوانين الفيزياء.

مع مسير المرء إلى مراحل أبكر فأبكر من الانفجار الأعظم، على سبيل المثال، تتحول طبيعة التفاعلات الكهرطيسية والتفاعلات الضعيفة بحيث تصبح جميعها متطابقة عند طاقات عالية جداً. لكن هذا التغير في القانون يمكن وصفه نفسه بقانون جديد آخر، أو بنظرية موحدة جديدة: نطلق على النظرية الجديدة اسم النظرية الكهرضعيفة التي توحّد بين القوة الكهرطيسية والقوة النووية الضعيفة. وربما يكون القانون الجديد نفسه قد تعدّل وفق معايير تكون الفاعلية فيها لنظريات التوحيد الكبرى، وهكذا يحصل رجوعٌ مباشر إلى البداية الفعلية للكون.

مهما تكن طبيعة القوانين الأساسية، على كل حال، يجب على الفيزيائيين افتراض أنها تُطبّق في جميع الأزمان بدءاً من الانفجار الأعظم وحتى يومنا الحالي. إذ ليس سوى النواتج عند الطاقات المنخفضة لهذه القوانين الأساسية هي التي تتغير مع الزمن. مع صياغة هذا الافتراض، كان بإمكان علماء الفيزياء بناء صورة متماسكة للتاريخ الحراري للكون الذي لا يبدو أنّه على خلاف مع عمليات المراقبة والرصد.

ومع أن هذا يجعل الافتراض السابق معقولاً، لكن لا يبرهن على صحته.

هناك مجموعة أخرى من الأسئلة الهامة تدور حول دور الرياضيات في النظرية الفيزيائية. هل الطبيعة تخضع للقانون الرياضي حقاً؟ أو هل القوانين التي نستنبطها هي مجرد نوع من الاختزال يمكّننا من وصف الكون كما لو كان قطعاً قليلة من الورق؟ هل نحن نكتشف قوانين الفيزياء أو نخترعها؟ هل الفيزياء ببساطة خريطة عن المكان، أو هي المكان ذاته؟

هناك أيضاً مسألة عميقة أخرى متعلّقة بقوانين الفيزياء لها صلة مع البداية الفعلية للمكان والزمان. في بعض النسخ الكونية الكوانتية، على سبيل المثال، على المرء الإقرار بأنّ وجود القوانين الفيزيائية، كما هي عليه، يكون سابقاً للكون المادي الذي يفترض أن تشرحه هذه القوانين. لقد أدى هذا الأمر بالعديد من النظريين أن يتبنّوا مقاربة فلسفية تُعدّ انعكاساً لأفكار أفلاطون.

في التعاليم الأفلاطونية، يتعلّق الوجود الفعلي بعالم مثالي الشكل بدلاً من عالمنا الحسي غير التام. وبالنسبة لعلماء الكون من مؤيدي الأفلاطونية المحدثة، ما هو موجود فعلياً هي المعادلات الرياضية العائدة لـ «نظرية كل شيء» (نظرية غير معلومة حتى الآن). من الجهة الأخرى، ليس كل علماء الكون يوافقون على السير في هذا الأسلوب. وبالنسبة لأولئك الذين لهم ميول براغماتية أشد تكون قوانين الفيزياء بالنسبة لهم توصيفاً رائعاً للكون الذي نحيا فيه والتي تتبع أهميتها بكل بساطة من فائدتها.

جرت العديد من المحاولات لصياغة نظريات كل شيء بحيث تتضمن أفكاراً غريبة مثل نظريات التناظر الفائق ونظرية الأوتار، أو حتى محاولة جمع النظريتين معاً بما بات معروفاً بنظرية الأوتار الفائقة.

في نظرية الأوتار الفائقة، لا تعامل الجسيمات كجسيمات مطلقاً لكن كاهتزازات في كينونات أحادية البعد تدعى أوتاراً أو خيوطاً. تتوافق الأنماط المختلفة من اهتزازات العرى الوترية مع جسيمات مختلفة. تقيم الأوتار نفسها في مكان يتألف من عشرة أبعاد أو من ستة وعشرين بعداً.

وبما أن لزمكاننا أربعة أبعاد فقط (ثلاثة أبعاد للمكان وواحد للزمان)، وجب أن تكون الأبعاد الأخرى مستترة. من المرجح أنها التفّت على نفسها إلى حد من الضآلة بحيث لا يمكن مراقبتها. بعد كثير من الإثارة الحاصلة في عام ١٩٨٠م فقدت الفكرة بريقها، وهذا عائد في الدرجة الأولى إلى الصعوبة التقنية التي احتوته معالجة مثل هذه الأجسام المتعددة الأبعاد والشديدة

التعقيد. لكن منذ زمن حديث نسبياً، أخذت هذه الأفكار تنبعث من جديد مع تعميم فكرة الأوتار إلى برينات branes، وهي أجسام بأبعاد أعلى اشتق اسمها من كلمة غشاء (membrane). وربما أدرك علماء الفيزياء أنه توجد على أرض الواقع نظرية مفردة (تدعى النظرية M-) يمكنها أن تصف جميع النسخ المقاربة من هذا النوع. إنّها أفكار مثيرة لكنها لم تتطور نسبياً حتى الآن: وليومنا هذا لم تنجز نظرية الأوتار أية تنبؤات واضحة لها وقع على علم الكون.

لا يزال علينا الانتظار لنعرف ما إذا كان التوحيد الأكبر grander unification - وليس التوحيد الكبير grand unification - التي تطمح إليه تلك المقاربات يمكن الوصول إليه فعلياً.

يُظهر البحث عن «نظرية كل شيء» معه أيضاً أسئلة فلسفية عميقة ومثيرة. بعض الفيزيائيين، من أمثال هاوكينغ، يعتبرون أن بناء «نظرية كل شيء»، بمعنى من المعاني، هي قراءة لعقل الله، أو على الأقل إظهار الأسرار الداخلية للواقع المادي.

يجادل آخرون ببساطة أنّ النظرية الفيزيائية ليست ببساطة سوى توصيف للواقع، بدلاً من أن تشبه خريطة. يمكن أن تكون نظرية ما جيدة لصناعة تنبؤات وفهم نواتج المراقبة أو التجربة ولكنها ليست أكثر من ذلك. نستخدم عند هذه اللحظة خريطة مختلفة للجاذبية عن تلك التي نستخدمها للتفاعلات الكهرطيسية والنووية الضعيفة. يمكن أن يكون هذا الأمر مرهقاً، لكنه ليس كارثياً.

نظرية كل شيء ستكون ببساطة خريطة مفردة، بدلاً من أن تكون مجموعة خرائط مختلفة يستخدمها المرء في ظروف مختلفة. ينظر البعض إلى هذه الفلسفة الأخيرة نظرة براغماتية خالصة. نحن نستخدم النظريات للأسباب نفسها التي نستخدم فيها الخرائط لأنها تكون مفيدة وحسب. على سبيل المثال، خريطة لندن السرية الشهيرة هي بالتأكيد مفيدة، لكن ليست دقيقة بوجه خاص عند تمثيلها للواقع الفعلي. ولا تحتاج الخريطة أن تكون كذلك.

وفي كل الأحوال على المرء أن يكون قلقاً حول طبيعة التفسير التي تمنحه «نظرية كل شيء». كيف تشرح، على سبيل المثال، لماذا تكون نظرية كل شيء هي على ما هي عليه وليس على شكل آخر لنظرية أخرى؟ بالنسبة لكثير من العلماء، فإن هذه المشكلة هي أكبر المشاكل على الإطلاق. هل يمكن لأية نظرية مبنية على الميكانيك الكوانتي أن تكون مكتملة بمعنى ما، عندما تكون النظرية الكوانتية في طبيعتها غير محددة بالمطلق؟ علاوة على ذلك، أحدثت التطورات

في المنطق الرياضي شكّاً في مقدرة أية نظرية لأن تكون محتواة ذاتياً بشكل كامل. وقد برهن عالم المنطق كورت غودل نظرية شهيرة، معروفة بنظرية عدم الكمال، التي تبيّن أن أي نظرية رياضية تحتوي دائماً أشياء لا يمكن برهنتها بوساطة النظرية.

المبدأ الإنساني

كان علم الكون يدور باستمرار حول محاولات الإنسان لفهم الكون وعلاقته به. مع التطور العلمي الحاصل في غزو الفضاء، فقد تضاءل موقع الإنسان في الكون من خلال ضآلة الكرة الأرضية، إذ لا يساوي حجمها حجم ذرة فيه. يظهر وجود الجنس البشري مصادفة، عرضياً، وغير مخطط له مهما يكن الهدف الذي أنشئ الكون من أجله. وحديثاً جداً تمّ تحدي هذا التفسير بتقديم اقتراح يدعى «المبدأ الكوني»، يفيد بوجود علاقة عميقة بين نشوء الحياة على الأرض والفيزياء الأساسية التي تتحكم بتطور الكون.

لقد كان براندون كارتر أول من اقترح إضافة كلمة «الإنساني» إلى المبدأ الكوني المعتاد ليؤكد حقيقة أن الكون خاص جدّاً، على الأقل إلى المدى الذي يسمح به للحياة العاقلة أن تنشأ وتتطور فيه.

هناك العديد من النماذج الكونية الأخرى القابلة للتطبيق ليست متناغمة مع عمليات الرصد التي ينجزها المراقب الإنساني. فعلى سبيل المثال، نعلم أن العناصر الثقيلة مثل الكربون والأوكسجين حيوية للكيمياء المعقدة التي يحتاجها نشوء الحياة وتطورها على الأرض. ومعلوم أيضاً أن أجيالاً من النجوم تحتاج إلى عشرة مليار عام من التطور كي تصطنع كميات معتبرة من العناصر المذكورة بدءاً من غازات أولية من الهيدروجين والهليوم كانت قد وجدت في المراحل الأولى لحادثة الانفجار الأعظم.

نحن نعلم نتيجة لذلك أنّه لا يمكننا أن نسكن في كون عمره أصغر من عشرة مليار عام. بما أنّ حجم الكون ينسب إلى زمن تمدّده، فإن مسار الجدال المنطقي يلقي بعض الضوء على السؤال المهم التالي: لماذا يكون الكون كبيراً إلى هذا الحد؟ يجب أن يكون الكون كبيراً، لأنه يجب أن يكون قديماً جدّاً كي يمنح الوقت اللازم لنشوء الحياة وتطورها. هذا الشكل من المنطق يدعى عادة بـ «المبدأ الإنساني الضعيف» ويمكن أن يقود إلى تبصّرات مفيدة في الخواص المتوقّعة للكون بمقتضى وجودنا فيه.

لقد قصد بعض علماء الكون أن يسيروا في المبدأ الإنساني إلى مستويات أعمق بكثير. بينما تطبّق النسخة الضعيفة على الخواص الفيزيائية للكون مثل عمره، كثافته، أو درجة حرارته، فإنّ «المبدأ الإنساني القوي» هو جدلية تدور حول طبيعة قوانين الفيزياء التي تحكم تطور هذه الخواص. يبدو أن

هـذه القوانـين الأساسية متوالفـة بنعومة شديدة تسمح بكيمياء معقدة، والتي تسمح، في المقابـل، بتطـور البيولوجيـا وفي نهاية المطـاف إلى نشوء الحيـاة. لو كانت قوانين الكهرطيسيـة وقوانـين الفيزيـاء النووية مختلفـة عمَّا هـي عليه قليـلاً، لأصبحت البيولوجيا والكيمياء مستحيلة.

ظاهريـاً، فإن حقيقـة أن تظهر قوانين الطبيعـة متوالفـة بهـذه الطريقـة تبدو مصادفة، من حيث لا يوجد شيء في فهمنا الحاضر للفيزياء الأساسية يتطلب أن تكون القوانين مفضية إلى الحياة بهذه الطريقة. وهـذا هو السبب في وجود شيء ما غامض يجب علينا أن نلتمس تفسيره.

في بعـض نسخ «المبدأ الإنساني القوي»، يكون التفكير من حيث الأساس برهاناً على وجود المصمـم: قوانين الفيزياء هي ما هي عليـه لأنها يجب أن تكون كذلك لكي تسمح بنشوء الحيـاة. هذا يكون معـادلاً للشرط القائل بـأن وجود الحياة ذاتهـا هو قانون الطبيعة، وأن قوانين الفيزياء المألوفة لدينا تصبح خاضعة له.

هـذا النوع من الاستنتـاج الفكري يلجأ إليـه البعض بإطار دينـي عقلاني، غير أن موقعه بين العلماء هو مثار جدال قائم حين يقـترح أن الكون مصمّم خصيصاً كي يلائم الحياة الإنسانية.

هنـاك تفسير بديـل للمبـدأ الإنساني القوي، ربما يكون أكـثر إقناعاً من الناحية العلمية، يتضمن الفكـرة القائلة بأن الكون ربّما يتألف من مجموعـة واحدة من أكوان مصغّـرة (Ensemble)، لكل منها قوانينه الفيزيائية المختلفة عن قوانين الآخر. ولعلّ هذا هو الذي ينشأ من نظرية موحدة، حيث التناظر القائم عنـد طاقات عالية يتحطم بطـرق مختلفة في بقـاع مختلفة من الكون. ليكـن واضحـاً أن نشوءنـا ممكن فقط في واحد من هذه الأكوان المصغّرة التي تتناغم مع تطـور الكيمياء العضويـة والبيولوجيا، لذلك علينا ألاّ نُدهش من وجودنا في أحدها حيث تظهـر القوانين الأساسية في الفيزياء بمواصفـات خاصة. هـذا يقـدم تفسيراً من نوع معـين للخواص المدهشة لقوانين الطبيعـة التي تحدثنا عنها أعلاه. وهذا لن يكون برهاناً على المصمم، نظراً لأن قوانين الفيزياء يمكنهـا أن تتغير مصادفة من كون مصغّر إلى كون مصغّر آخر.

تبقـى الرواية التي تتحـدث عن نسخة المبدأ الإنساني مثـيرة للجدال حقاً، ولكنها تعنون على الأقل الفرق بين «كيف» و«لماذا». لا يـزال علينـا أيضاً أن نرى مـا إذا كانت العلـوم الكونية، بما فيهـا نظرية كل شيء، يمكن أن تفسر لماذا يبدو الكون على صورته الحاليـة، لكننا في الوقـت نفسه نحن على يقـين أننا قطعنا شوطاً بعيـداً باتجاه فهم «ماذا» حصل؟ و«كيف»؟

يا بنةَ النّور!

نظير جابر ✱



بين جفني وناطحاتِ السّحابِ
عشتُ دهراً أطوف خُضرَ الرّوابي
يتغنّى الهزارُ تحت جناحي
وترفُ الصُّقورفوق قِبابي
أسرج الغيمَ فارساً أزليّاً
بين أوهام فرحتي واكتئابي
ربَّ ليلٍ يفوح منه عبيري
ونهارٍ يسوح فيه اغترابي
راودتني عند العشيّات نفسي
فاستوى البردُ واللّظى في عبابي
دحرجتني على السفوح دموعي
وكستني من الحرير ثيابي
جبلتني الهمومُ شلْواً مدمّى
وغزتني ضفائرُ الأصحابِ

✱ أديب وشاعر سوري.

العمل الفني: الفنان عبد السلام عبدالله.

بلّلي بالعطور نفحَ يراعي
واحمليني على تخوم ضبابي
تتهادى العصور فوق ورودي
ويشعّ السّعيرُ من أكوابي
كلّلي بالشروق وهجَ ضيائي
واحملي للغروب كنز عتابي
جدّدي يا نسورُ حلْمَ رجائي
لكِ روحي ومهجتي وشبابي
كيف لا أعشقُ الجبالَ مناراً
وهي زخري وبرزخي وترابي؟
كيف أحيا على رصيف الأماني
وملاذي نسائمي وارتيابي؟
كيف أخشى الردى وكلّي شموخٌ
بين أوتارِ همّتي واغتصابي
حاسبيني يا نفس! فالعمر فانٍ
وأنا بين جيئتي وذهابي
هل تريني أرشّ بيض فعالي
للبهاليل من ذوي الأحساب؟
تتجلّى صحائفي زاهراتٍ
وتغنّيْ مناجلي وحرابي
يرجف القهر بين مدٍّ وجزرٍ
لست أدري على المدى أسبابي
فهل القتلُ والجوى من جزائي؟
وهل الخير والنّدى من ثوابي؟

حرّريني يا نفسُ! من عثراتي
واتركيني أخطّ لفحَ جوابي
علّمي تعبق الرياحين نشوى
في ثناياه بين بحرٍ وغابِ
ألأنّي عشقتُ بيتي بهيّاً
يكتب الملحدون سطرَ عقابي؟
سوف أغدو منارةً في حصوني
وسأنجو من لدْغةِ الأعراب
أيُّها المفلسون يامنْ لعبتمْ
بمصيري وعزّتي واحتسابي!
داعبوني وخفّفوا زفراتي
من عقوقِ الأزلام والأنصابِ
هو شعري وجذوةٌ من قروحي
فإلامَ أغذُّ دربَ انتحابي؟
حَسْبيَ اللهُ أنني عربيٌّ
يتشظّى ويعلم الله مابي
هذه الأرضُ للذين بنَوها
هي ليستْ لمدّعٍ أو مرابِ
وفخاري أنّي أتيهُ بنصري
يركع المجدُ للحُماةِ الصِّلاب
كلُّ شبلٍ مجلّلٌ بالمزايا
ومزاياه جوهرُ الألباب

وعرينُ الأسودِ صلدٌ عنيفٌ
يتجلّى بكلِّ ظفرٍ ونابِ
هذه الدار مولدي وفنائي
وهي حصنٌ للواهبِ الغلّابِ
بلدي سيّدٌ يشعُّ حناناً
وسيبقى على مدى الأحقابِ
يابنةَ النورِ والأسنّةُ تكوي
لاعبيني وخفّفي من عذابي
هذه أمتي بجيشي وشعبي
نتغنى بنيِّراتِ الهضابِ
حسدتني على الزمان ذئابٌ
هي أوهى من حالكاتِ الذبابِ
فالميامين قدوةٌ للنشامى
والميادين ملعبٌ للعُقابِ

فاهنأي يا نوافلَ الصيدِ واسقي
غدنا الحرَّ من رحيق الخوابي
حين كلّلتُ بالمشيب جبيني
سقطتْ زمرةُ الهوى من حسابي
حلُمٌ ناعمٌ وطيرٌ جريحٌ
وأمانٌ يشعُّ من أبوابي
يا بلادي ويا نعيمَ حياتي
لا تكوني مطيّةً للخرابِ
كلما زغردت طيورُ الأماني
أزرع الريش في حنايا خِطابي
من عروقي أصوغ زهر القوافي
وأشمُّ الأريجَ من أترابي

خطوة البرتقال

عصام ترشحاني ○



لكِ الشّعرُ.. والأغنياتُ
- صبايا مِنَ العزِّ -
ولي.. صهوة الحبِّ
والذكريات الشَّجيّة
لكِ الجرحُ
يا صعبة الدمعِ
إنّ الجراح بقلبي عصيّة..
لكِ الليلُ..
والطّارقون على الليلِ
ولي.. جبهة الضوء والبندقية..
تشجّرَ فينا دمُ الشهداءِ
وفينا تأبّدَ
قبل الولادة عشق القضيّة..

○ ○ ○

○ أديب وشاعر فلسطيني.

دمشق ووحدكِ بين المحيطِ
وبين الخليج
شذا الغارِ
وحدكِ بين صدى الخاسرين
تقودين شعب المدى..
للجموحِ.. ووعدَ الندى للفخار..
دمشق.. هلالُ الخصوبةِ
زوبعة الورد والنارِ،
روحٌ لِسيِّد حلم النهار..
دمشق ارسمي غيمةً للنشور
وهُزّي على جذعها القرمزيِّ
دمشقُ ارسمي..
خطوة البرتقال..
أنا ودمشق اجتمعنا
على نَيِّرَيْنِ..
وغبنا على رؤيتين..
وحين انتهينا إلى الأزرق الكرملي..
وجدنا صباح البنفسج في غربتين..

• • •

دمشق لأني يقيناً
أحبك أنشودة الفاتحين
اسكني لحظة الموتِ
من شوقها الصّعبِ
فالحرب تصعد في الصوت واللونِ،
الحرب تجثم في الخبز والدم،
الحرب تومئ في كل شيءٍ
وأنت تشيرين للزهرِ
أن يتحدى..
وللسيف أن يستبدَّ
أرى الموج يسطع كالأرجوانِ..
وأنتِ تشيرين للوقت
أن يستعدَّ
أرى البرق يسرق شكل الأغاني
وبين الأصابع والأرض
ألمح زيتونةً..
من دماء الفراشات،
نهراً يقود سلالاته للجنون..
وبين الجسور القريبة والبحر
تنمو الشهادة..
والخضرة المستحمة بالرعد..
والليل.. ينمو..
فأبصر وعداً بعينيكِ
يُشرق في بؤبؤ الفجر
مرج سنابل..
وأبصر في كل شبر من الأرض
أبصر في شاسع الخفقان الشديدِ
فضاء من الزيزفون المقاتل..

الخريف

حسن إبراهيم الناصر ✪



الريح باردة والمساء مثقل بالغيوم، والحنين يدفعني إليها، لم تكن هناك حين مررت بباب بيتها، الريح تصفر من خلال شقوق الباب، والنافذة المفتوحة على الصمت حطمت العاصفة زجاجها المعشَّق بالألوان، داهمتني مشاعر تبعث على اليأس، وبدا المكان شبه مهجور.

(الإنسان لا يعيش وحيداً)، الدالية الحانية تتسلق الجدار.. وأوراقها تفرش الأرض والممر، فكرت أن أعود من حيث أتيت.. لكنني وقفت خاشعاً بين يدي الباب، كلما حاولت الاقتراب يتخدر جسدي وتصيبني رعشة مفاجئة، اقتربت أكثر، يا

✪ أديب وقاص سوري.

إلهي: كأنني أسمع صدى صوتها.. تعال اقترب مني.. كلانا يشتعل للآخر، تخيلتها واقفة على الباب تلوِّح لي ببطاقة ورد أحمر، دعكتُ عينيَّ.. لا شيء إلا صفير الريح، قلتُ في نفسي: الخريف مرَّ من هنا.. وأخذ معه كل شيء، ولكن لا أدري لماذا وقفت أنتظر، شيء ما يدفعني كي أدق الباب، ارتعشت يداي من الخوف، سألتني الريح من أنت؟ وجهك ينم عن رجل تعب.. آتٍ من سفر بعيد، لم يعرف الباب صوتي.. وتلك النافذة التي حطمتها الريح.. أنكرتني، كنتُ حائراً أتساءل.. هل أخطأت باب بيتها؟ أم هي الأبواب تتشابه.. معقول أن يكون الطريق إلى بيتها تغير.. أو ربما تبدل المكان.. وأنا لم أعد أعرف طريقي إليها، هز رأسه من غير المعقول أن أخطئ الطريق والباب.. والدالية، هنا تحت ظلها التقينا وتلاقت مشاعرنا وحين تعانقنا أوّل مرة.. شهقت، كأنها تغني ويداها تطوقان عنقي، سرقنا الليل.. غفت على صدري حتى الصباح، أتذكرين.. قبل أن تغادري وقبل أن آتي إلى بيتكِ لأقف بين يدي الباب..؟

واجهني سؤال، ما كل هذا الحنين وهي التي تركتكَ ورحلت. لا يكفيني سماع صوتها عبر الهاتف، مع أنها منذ زمن لم تكلمني ولم تتصل، حتى رسائلها عبر أثير الهاتف النقال انقطعت، كل ما بيننا ماضٍ وصور، لا أدري كيف رضيت أن تقاطعني، أن تهرب من صوتي ومن عطري، صورتها.. صوتها، عطرها مطرزٌ على جسدي كالوشم، لا تزال حاضرة في أحلامي، امرأة معطرة بالياسمين، انشغلت عن شفتيها لتذوبان بين شفتي.. وقد عقدت شعرها على شكل نجمة، ضج المكان برائحة الطيب، خارجة من الحزن، صفاء.. امرأة تعرف متى تتعطر ومتى تسرح شعرها أو تضفره، تعرف كيف تأخذني إليها بلا مقدمات، نلتقي حين تشاء.. ونبتعد حين تشاء، وتعرف كيف تجعلني أسير اللحظة والمكان مستسلماً بين ذراعيها، وتعرف متى تحدثني من خلال حوار الدموع والكلمات، تلمع في عينيها نظرة شغف محيرة، حيث لم أعد أتمالك عواطفي فتتدفق كشلال من الماء، مرّ الزمن.. تاهت عن طريقي وتهت عن باب بيتها.. تيبست أصابعي وأنا أدق الباب.. لاشيء إلا الصدى، المساء بارد ومثقل بالغيوم المحملة بالمطر، أرتجف من شدة البرد، أنده.. لا أحد يجيب، وصفاء تبقى امرأة من حلم، غاب جسدها ولكن طيفها لا يزال يلاحقني، وأنا تعب، السنون تمضي وما زلت أحتفظ بصورها، وكلما جاء الخريف تعيدني الذاكرة إليها..

ستارة قاتمة

٭ أيمن الحسن



فجأة إذا قيد يكبّلني..

غلبني النعاس ليلة الأمس. فتمددت على سريري المستوحش وسط صوري الكثيرة، ملأت جدران غرفتي البائسة، منها تلكما المركوزتان فوق رأسي مباشرة: قصصت الأولى من بين مجموعة أصدقاء، والأخرى نزعت عنها صور أفراد أسرتي حتى بقيتُ وحدي.

سحبت اللحاف على جسمي، لففته حولي، وأنا أرتجف برداً. ثمَّ حدست: «يبدو هذا الشتاء طويلاً قارساً».

سماء مرصَّعة بالنجوم

شجر أخضر

كنت فردت عدَّتي حولي، ورحت أصنع سواراً أعالجه بالنار لدقائق. ثمَّ أوافيه بضربات ناعمة قويَّة، حتَّى استوى حلقتين دائريتين مع سلسال يربطهما معاً. إذا امرأة جميلة في مئزر أسود مثير، يشعُّ نور وهَّاج من عينيها، يداها صغيرتان غضَّتان. فقلت:

. أمنيتي لمسة من يدك الطريَّة على جبهتي المحرورة.

٭ أديب وقاص سوري.

العمل الفني: الفنان عبد السلام عبد الله.

فمسَّدت شعري بحنان غامر. وقرأت المعوِّذتين.

عندما صحوت، وجدتها تتمدَّد على سريري الَّذي استحال مخدعاً حميمياً. لذا اقتربت منها بخفَّة، أكاد التصق بها. فسألتني:

. كم من الوقت اشتغلت حتَّى صنعته؟

. كنت أعمل طوال النهار لفترة طويلة، و....

قاطعتني: «إلى ليلة رأيتني، وأعجبت بي؟»

. حينئذ كان جاهزاً على أكمل وجه.

أخذت بيديَّ واحدةً تلو الأخرى. وقيَّدتني بهذا السوار الَّذي خبأته إلى جوار مخدَّتي بإتقان:

. سجيني أنت الآن.

تنهدتُ: افعلي بي ما شئت سيِّدتي.

لم أسأل عن سبب قدومها إليَّ بالذات. لكنَّها أسرَّت في أذني:

. أنا أنت.

والنظرة الأولى التي واجهتني بها أوحت بأنَّ ثمَّة قناعاً على وجهها، لدرجة أنني خفت، وأنا أحاول لمس نعومة خدها الأملس - كقطعة زبدة - فظهرتُ مرتعباً في ملامحَ موحشة. لكن سرعان ما اختفى هذا التعبير القاسي عن ملامحي. الوديعة عادةً. ودخلتْ طيبة أليفة أتقن تصنُّعها، لا سيَّما عند حضور امرأة بهيَّة مثلها. فابتسمتْ وبدوري ابتسمتُ.

بعد ذلك أدارت لي ظهرها. فشاهدت كتفيها العاريتين صفحة برونز لامعةً. وقبل أن أغفو مجدَّداً حذَّرتني:

. إن نمتَ والقيدُ في يديك لن تستطيع التخلص منه أبداً.

بغتة غمرني دفء لذيذ، وتناوشتني أفكار سعيدة أتمناها. فتركت رأسي يغرق في المخدَّة الوثيرة. ثمَّ سحبت اللحاف كلَّه إليَّ. وتركت رجليَّ مكشوفتين.

● ● ●

في اليوم التالي أخبرتها:

. لقد اشتغلت بجدٍّ وإصرار، منذ علمت أنَّ الملك يبحث عن سوار ذهبي مثله مقابل أي ثمن مهما كان.

أكملت: «وكم أتمنى لو أنَّني أسير إليه الآن».

. هل أنت جادٌّ فيما تقول؟

. نعم.

● ● ●

وأنا أمشي خلفها بخطوتين على الطريق إلى القصر المنيف، كنت كعادتي لا أسمع أصوات أقدام الناس العابرين من حولي، ولا أعبأ باستجداءات فقراء معوزين كرمى حسنة، تسكن جحيم معداتهم الخاوية، حتَّى الأطفال الذين ينطنطون خلف بعضهم، مثيرين ضجيج الحياة الجميل، ويمتطون الأراجيح تحلق بهم عالية نحو السماء، لم أشأ أن ألتفت إليهم مجرد التفاتة، كأنَّني أسير بلا روح تبصر، ولا أذن تسمع، أو عين ترى.

● ● ●

في قاعة الاستقبال الفخمة سألها الملك، وهو يفرك النعاس عن عينيه:

. أين السوار الَّذي تتحدثين عنه؟

سحبتني إلى أن صرت وسط القاعة المضاءة، كأنَّها شمس الظهيرة. ثمَّ رفعتْ يديَّ الاثنتين معاً، فأصبحتا أمامي. لحظتئذ لمع كبرق، ثمَّ أرسل شهباً ملونة. وأومأتْ في ثقة:

. هو ذا يا مولاي.

مندهشاً نزل الملك عن كرسي عرشه. ثمَّ عاين السوار جيداً. وأخذ يتأمله في حيويَّة وسرور:

ـ إنَّه بديع فعلاً.

وأردف في إجــلال: «ومن الذهب الممتاز! كم ثمنه؟».

صــحت مــن بئر ســحيقة. فتناهى صــوتي كالصدى متقطِّعاً:

ـ فكني.. بثمنه.. يا سيِّدي العظيم.

وتهالكــت مرتمياً تحت مئزرها الأســود مثل خرقة بالية.

حتَّى إذا ما اســتيقظت فجــراً نتيجة امتلاء مثانتي ســمعت صوت تنفســها المنتظم. وتأكدت أنَّهــا نائمة، تفقَّدت صــوري علــى الجدران. ثمَّ قمت إلى بيت الخلاء مسرعاً.

بعد ذلك عدت. وتقلَّبت كثيراً على فراش من الشوك:

ظــلام دامس في البدء، فلم أعرف أيَّ اتجاه أسلك، داخل غابة بدائية وحوشها المفترسة تكشِّر عن أنيابها القاطعــة في وجهي وفي الجوِّ أسراب خفافيش فولاذيَّــة تكاد تقتلع عينــيَّ بمناقيرها الحادَّة كالسهام.

تتكاثر الحرائق من حولي، ولا يمكنني إشعال لفافة تبغيَ الفاخر فقلت أهرب بجلدي وهرعت صوب القصر المنيف.

● ● ●

رجع الملك بتؤدة، ليجلس على كرســيِّه منادياً مستشــاره، الَّذي جاء متلهفاً، يسبق رأسه رجليه. فسأله:

ـ ما الحلُّ في رأيك يا حكيم الزمان؟

صمت المستشار برهة من الوقت العصيب. ثمَّ اقترب مني مستفسراً:

ـ كنت تصنعه من أجل نفسك. أليس كذلك؟

أجبت: «أجل. فالإعلان يقول سوار مقابل أي ثمن».

وحدست داخلي فرحاً: «هذا يؤكِّد أنَّني صائغ ماهر، لا يشقُّ لي غبار، كما يقال».

لذا أشــار للملك أن يمنحنــي الجائزة المعلنَ عنهــا، ثمَّ يقطــع يديَّ من عند المعصــمين حتَّى يحظى بهذا السوار البديع.

ســاد صــمت مقيــت، وأنفاســي في رمقها الأخير.

وإذا نافذة علويَّة مفتوحة على الضياء، تشرب نور الشــمس، تذكِّرني أهلي البررة، وأصــدقائي المقربــين، عندما برزت المــرأة الجميلة من خلف ستارة قاتمة اللون. برقت عيناها بشــعاع وهَّاج محدِّقــة بالقيد في تصــويب واثــق، فانفك بقوَّة خارقة عن يديَّ.

بعد ذلك تمطَّت طويلاً، ثمَّ سقطت متهالكة على الأرض، يجلِّلها مئزرها الأســود حتَّى غطَّى قدميها.

تقدمت منها في وجل، مددت يدي إلى وجهها، وكشفت القناع، فصدمت بوجهي يقابلني، كأنَّني أمام مرآة، لذا رفعت رأسي عن المخدَّة، وأسندت ظهــري إلى الجدار كي أتنفس بعمق، وقد تناهى عبر النافذة أصــوات أقدام الناس يمضــون إلى مشاغلهم.

نسيمات عذبة
جداول حبٍّ
أزاهير وعصافير
أشعار وموسيقى وغناء

راحت تتصــاعد أكثر فأكثر مــن حولي. ثمَّ تماهت في دمي.

كان الطقس عاصــفاً في الخــارج مع ذلك لم أشعر بالبرد.

رسالة الثقافة الشعبية

○
عبد الباقي يوسف



تنتشر أشكال وألوان الثقافة الشعبية في أوساط عامة الناس، وتؤدي وظيفة معرفية في نشر الوعي الاجتماعي من خلال ما يضم هذا المخزون الشعبي من مواقف ومآثر ومشاهدات تقدم للناس عصارات التجارب الإنسانية.

على الأغلب تعتمد الثقافة الشعبية على محلية ينابيعها حتى تكون قريبة من بنية المجتمع وتترك أثرها في نشر الوعي لدى سائر الفئات الاجتماعية، وكذلك يمكن أن تستعين بها المجتمعات من بعضها البعض بحيث تكون قريبة من بيئتها.

○ أديب وقاص وناقد سوري.

تتنــوع وسائل التعبيــر الشعبي من مثل، وحكمة، ونكتــة، وقصة، وسيرة، وإذا نظرنا إلى المثــل الشعبــي نراه عبــارة عن حكمة صافية نقية انبثقت من فطرة الإنسان بشكل عام وفق جميع تلــك المستويات، والإنسان مهما كان مستواه، فإنَّه لايستغني عن أناس الدرجات التالية، وهــم بطبيعة استمرارية الحيــاة يتكاملون من خلال تكامل واشتباك حلقات التكامل المتشابكة والمتداخلة بعضها ببعضــ فكذلك ليس من أحــد أن يستغني عن مثــل انبثق من عمق وقــاع مجتمع من المجتمعات البشرية.

ذلــك أنَّ الإنســان هو المصــدر الأغنى والأقوى نحو سبيل تطوّر معرفة الإنسان.

تُعــدُّ هــذه الثقافة من السبــل الميسرة لاكتساب الخبرات والمعارف، حيث لايحتاج الأمر إلى قراءة، أو ثقافة متقدمة، أو وقت، أو جهــد، أو مال، حيث يتلقاها الإنسان كل يوم حتى تحتفظ ذاكرته بما يشبه الأرشيف مــن الأمثال التي تكون لــه معيناً في وقائع حياته، يستنير بهــا عندما لايجد مَن يمكن لــه أن يستشيره، أو يكون في سرية من أمره، ويريد أن يعالجه حتى يبقى طي الكتمان.

إنَّه هنا يلجأ إلى جملة الأمثال التي قد تقدم له إرشاداً مجدياً.

يتحوّل الإنسان من متلقٍ لثقافة الأمثال إلى مرسل لها، فتراه يردد ما حفظ من أمثال في جموع الناس ومناسباتهم المختلفة.

يتمتع المثــل الشعبي بمنزلــة رفيعة في الذاكــرة الشعبيــة، حيث يــؤدي دوراً بالغ الأهميــة حتى في اتخاذ قــرارات مصيرية هامة.

الأمثــال هي كنوز مــن المعرفة يكتسبها الناس من بعضهم البعض، وهي نتاج واقعة تمتــاز بتكرارهــا في أكثر مــن شخص، أو جماعة، وفي أزمنة مختلفة.

لايقتصــر المثــل على زمن مــا، أو على مجتمــع ما، أو علــى مكان مــا، إنَّه مفتوح لإنســان كل زمان ومكان، وهــذا ما يجعل مــن المثل متألقاً، ودارجاً على ألسنة الناس، فهو نتاج خــبرات بشرية، يمكن حصوله مع أي إنسان مهما تباعد الزمن، ومهما تباعد الموطن.

يتداول الناس الأمثال وهم يدركون أنَّها عصارات تجارب، وأعمار، وخبرات إنسانية متراكمة، إنَّها زبدة الكلام الفصل، وفي بعض المواقــف تتحول إلى لغــة رمزية يتخاطب بها شخصان في جمع مــن الناس مثل: «إنَّ غــداً لناظره قريــب»، «علــى نفسها جنت براقــش»، «عند جهينة الخــبر اليقين»، «ما كل ما يلمع ذهباً»، «في التأني السلامة، وفي العجلة الندامــة»، «الصاحب ساحب»، «اتق شر من أحسنت إليه»، «رُب أخ لم تلده أمك»، «لاتكن ليناً فتُعصر، ولاصلباً فتُكسر»، «كلما نضجت السنبلة انحنت»، «الوقت كالسيف،

إن لم تقطعه قطعك»، «مَن جد وجد، ومن سار على الدرب وصل»، «العلم في الصغر كالنقش على الحجر».

منهج الثقافة الشعبية

يستتير الإنسان بمخزون الثقافة الشعبية، فيكون له عوناً في اتخاذ القرارات والمواقف في حياته، وتؤدي وظيفة معرفية متقدمة خاصة في أوساط المجتمعات التي تكون درجات الأمية فيها متقدمة، حيث تتحول بالنسبة لمتواضعي التحصيل الثقافي والمعرفي إلى شكل من أشكال الثقافة العامة. كما تقدم فرصة ثمينة لأولئك للتعرف على خبرات وتجارب الشعوب.

من هنا كان للمثل منزلة بالغة لدى مختلف شرائح الناس في منظومة اجتماعية إنسانية مكملة لبعضها البعض.

جاء في لسان العرب: /مثل: كلمة تسوية يقال هذا مثله ومثله كما يقال شبهه وشبهه. الفرق بين المماثلة والمساواة أن المساواة تكون بين المختلفين في الجنس والمتفقين لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص، وأمَّا المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين، والمثل: الحديث نفسه، ومثل الشيء صفته، وقوله عز من قائل:«مثل الجنة التي وعد المتقون».

ومثلها هو الخبر عنها وقيل معناه صفة الجنة، والمثل مأخوذ من المثال والحذو.

وفي التنزيل العزيز: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ».

وذلك أنَّهم عبدوا من دون الله ما لا يسمع ولا يبصر، وما لم ينزل به حجة فأعلم الله الجواب مما جعلوه له مثلا وندا.

قد يكون المثل بمعنى العبرة قال الله عز وجل: «وجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين»، ويكون المثل بمعنى الآية.

قال الله عز وجل: «وجعلناه مثلا لبني إسرائيل»

أي آية تدل على نبوته. والمثال: المقدار وهو من الشبه، والمثل ما جعل مثالا أي مقدارا لغيره يحذى عليه. والمثال: القالب الذي يقدر على مثله، قالب يدخل عين النصل في خرق في وسطه ثم يطرق غراره حتى ينبسطا.

وتماثل العليل: قارب البرء، فصار أشبه بالصحيح من العليل المنهوك، وقيل إن قولهم تماثل المريض من المثول والانتصاب كأنه همَّ بالنهوض/.

وعن تعريفه للمثل يقول الزمخشري في كتابه أساس البلاغة: /مثله ومثله ومثيله ومماثلة ومثل ومثل به/.

مثلة وهو أن يقطع بعض أعضائه أو يسود وجهه، وحلت به المثلة: العقوبة

والمثلات ومثل قائما: انتصب مثولا ورأيته ماثلا بين يديه، وتماثل من مرضه، ومثله به: شبهه وتمثل به: تشبه به، ومثل الشيء بالشيء: سوي به وقدر تقديره، وامتثلت الأمر: احتذيته/.

أمَّا الفيروزآبادي، فيرى في تعريفه للمثل: /المِثْل -بالكسر والتحريك- الشبه، والجمع أمثال، والمَثَلُ -محرّكة- الحجة، والصفة، والمثال: المقدار والقصاص، إلى غير ذلك من المعاني/.

إنَّ كل تعريف للمثل يزيده غنى وأهمية ومنزلة في بنية العلاقات الاجتماعية، وقد تحدث أدباء وعلماء التراث العربي بشيء من الشرح والتكامل عن تعريفهم ومفهومهم للمثل الشعبي، وكانت هذه التعاريف والمفاهيم تزيد من مكانة المثل الشعبي في التواصل الاجتماعي بين الناس، حيث يعوّل الناس على هذه الأمثال بكثير من الثقة.

في كتابه أدب الدنيا والدين يقدم الماوردي تعريفه ومفهومه للمثل بقوله: / للأمثال من الكلام موقع الإسماع، والتأثير في القلوب، فلا يكاد المرسل يبلغ مبلغها، ولا يؤثر تأثيرها، لأنَّ المعاني بها لائحة، والشواهد بها واضحة، والنفوس بها وامقة، والقلوب بها واثقة، والعقول لها موافقة، فلذلك ضرب الله الأمثال في كتابه العزيز، وجعلها من دلائل رسله، وأوضح بها الحجة على خلقه، لأنها في العقول معقولة، وفي القلوب مقبولة/.

وفي كتابه الأمثال يصف أبو عبيد القاسم ابن سلام في الأمثال قائلاً: /هذا كتاب الأمثال، وهي حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجتها في المنطق، بكناية غير تصريح، فيبلغ لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز لفظ، وإصابة معنى، وحسن تشبيه.

كما يقول إبراهيم النظام عن خصائص الأمثال: /يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام هي: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكتابة/.

يقول ابن عبد ربه: /ونحن قائلون (بعون الله وتوفيقه) في الأمثال التي هي وشي الكلام وجوهر اللفظ، وحلي المعاني والتي تخيرتها العرب وقدمتها العجم ونطق بها في كل مكان، وعلى كل لسان، فهي أبقى من الشعر وأشرف من الخطابة، لم يسر شيء مسيرها، ولا عم عمومها، حتى قيل: أَسْيَرُ من مثل/.

ويقول ابن فارس: /مثل يدل على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا، أي نظيره، والمثل والمثال بمعنى واحد، وربما قالوا: مثيل كشبيه، تقول العرب: أمثل السلطان فلاناً، قتله قوداً، والمعنى أنّه فعل به مثلما كان فعله/.

لقد أسهمت تلك التعاريف والتصانيف في ترسيخ منزلة المثل لدى عامة الناس، فكانت بمثابة إعلام وترويج لأهمية الكنوز التي تكمن في منظومة الأمثال.

تركت الأمثال الشعبية أثرها ليس على عامة الناس فحسب، بل على أهل الأدب والفن والفقه والطب والسياسة وعلم الاجتماع، كما اعتمدت الأعمال الأدبية في مختلف العصور على تقديم بعض الأمثال الشعبية التي أضافت قيمة إلى العمل الأدبي وجعلته أكثر تعبيراً وقبولاً جماهيريا، حيث قام المثل بالتقارب بين القارئ وما يقرأ من أدب.

في رسالة لعمر بن الخطاب موجهة إلى الأنصار يقول فيها: /علموا أولادكم العوم والفروسية، ورووهم ما سار من المثل وما حسن من الشعر/.

يلقى المثل الشعبي قبولاً واستحساناً لدى غالبية شرائح الناس، ولذلك أولى أهل الأدب والفهرسة والتصنيف كثير العناية بوظيفة المثل الشعبي، فقدموا جوانب من الترتيب والتصنيف والفهرسة لمجموع ما ينتجه المجتمع من أمثال كي تكون في متناول أيدي الناس.

قسمت هذه المؤلفات مجموع الأمثال إلى أقسام ومن ذلك على سبيل المثال:

- **الأمثال القديمة**: وتضم الأمثال الجاهلية والإسلامية التي جمعت علماء اللغة في القرنين الثاني والثالث الهجريين.
- **الأمثال الجديدة أو المولدة**: وهي التي جمعت منذ القرن الرابع الهجري وقد أفرد لها الميداني مكانا خاصا بها في نهاية كل فصل من فصول «مجمع الأمثال».
- **الأمثال الحديثة**: وهي التي جمعها الأوروبيون وغيرهم في القرن التاسع عشر والقرن العشرين من بلاد العرب.
- **الأمثال العامية أو الشعبية**: وهي التي تقال باللهجات المحلية.
- **الأمثال الناجمة عن حادث**: وهي التي تقال بعد انتهاء حادث ما كقولهم«وافق شن طبقة» وتعود قصته إلى رجل اسمه (شنّ) وجد ضالته فتاة اسمها(طبقة) فتزوجها.
- **الأمثال الناجمة عن تشبيه**: وهي التي تستقي مادتها من اتخاذ شخص ما أو شيء ما، أو حدث معين، مثالا يحتذى به كقولهم: «أجود من حاتم»
- **الأمثال الناشئة عن قصة**: والمقصود بالقصة هنا، تلك المروية أو المتداولة على ألسنة الناس كقصة إحياء السيد المسيح (عليه السلام) الموتى التي أنتجت المثل (لمسة نبي).
- **الأمثال الناشئة عن حكمة**: كقول زهير بن أبي سلمى:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب
تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

- **المثل السائر:** وهي كلمة موجزة قيلت في مناسبة ما ثم تناقلتها ألسن الناس جيلا إثر جيل.

- **المثل القياسي:** وهو نوع من التشبيه يسميه البلاغيون بالتمثيل المركب كقولنا: كانت القرى مطمئنة فدهمها السيل فأصبحت كالسفن الهائجة في البحر المضطرب.

- **المثل الخرافي:** وهي حكاية ذات مغزى تقال على لسان غير الإنسان وتهدف لغرض تعليمي أو فكاهي.

وذيعت الأمثال مقترنة أحياناً بالوقائع التي كانت سبباً في قولها ومن ذلك:

(رجع بخفي حنين) كان حنين إسكافيّاً فساومه أعرابي على خفين فاختلفا، فأراد حنين أن يغيظ الأعرابي، فأخذ أحد الخفين وطرحه في الطريق، ثم ألقى الآخر في مكان آخر، فلما مر الأعرابي بأحدهما قال ما أشبهه بخف حنين ولو كان معه الآخر لأخذته، ثم مشى فوجد الآخر، فترك راحلته وعاد ليأتي بالخف الأول، وكان حنين يكمن له فسرق راحلته ومتاعه. وعاد الأعرابي إلى قومه يقول لهم جئتكم بخفي حنين. ويضرب هذا المثل لمن خاب مسعاه.

(الصيف ضيعت اللبن) قاله عمرو بن عمرو بن عدس وكان شيخاً كبيراً تزوج بامرأة فضاقت به فطلقها فتزوجت فتى جميلا وأجدبت. فبعثت تطلب من عمرو حلوبة أو لبنا، فقال ذلك المثل، ويضرب هذا المثل لمن يطلب شيئا فوته على نفسه.

(على أهلها جنت براقش) وبراقش كلبة لقوم من العرب اختبأت مع أصحابها من غزاة، فلما عادوا خائبين لم يعثروا عليهم نبحت براقش فاستدلوا بنباحها على مكان أهلها فاستباحوهم.

في كتابه جامع الأمثال لأحمد بن إبراهيم بن سمكة اللقمي، ينتهج ذات المنهج المفهرس في تناول وشرح الأمثال، وقد أشار السيوطي في كتابه المزهر إلى هذا الكتاب،كما أشار إليه القفطي في كتابه إنباه الرواة.

يقول علي بن أبي طالب:/قد جرّبتم الأمور وضرّستموها، ووُعظتم بمن كان قبلكم، وضُربت الأمثال لكم، ودعيتم إلى الأمر الواضح، فلا يصمّ عن ذلك إلا أصمّ، ولا يعمى عن ذلك إلا أعمى، ومَن لم ينفعه الله بالبلاء والتجارب لم ينتفع بشيء من العظة/•

ويقول: /كتاب ربّكم فيكم، مبيّناً حلاله وحرامه،وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصّه وعامّه، وعبره وأمثاله/ •

ويقول: /نزل القرآن أرباعاً: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع سنن وأمثال، وربع فرائض وأحكام/.

وفي وصفه للأمثال يقول الفارابي: /المثل ما تراضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه، حتى ابتذلوه فيما بينهم وفاهوا به في السراء والضراء ووصلوا به إلى المطالب القصية وتفرجوا به عن الكرب والمكربة، وهو من أبلغ الحكمة لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة/.

من أوائل الكتب التي أشارت إليها الفهارس والمصادر اللغوية، كتاب (أمثال العرب) لعبيد بن شرية، وكتاب (أمثال العرب) للمفضل الضبي، الذي اهتم بتفسير السياق الذي جاء فيه المثال مع شرح ألفاظه مثل /أسعد أم سعيد/ و/إنَّ الحديث لذو شجون/، وكتاب (الأمثال) لمؤرج بن عمرو السدوسي.

يرى الحسن اليوسي أن مادة (مثل) تقوم جوهريا على معان ثلاث:

١- يقال: «هذا مثل ذلك» أي شبهه ويقال أيضاً هو مثله بكسر فسكون ومثيله كما يقال شبه وشبه وشبيه.

٢- الصفة: قال تعالى: «مثل الجنة التي وعد المتقون» أي صفتها ونحو هذا وهو كثير في القرآن.

٣- الضرب السائر: المشبه مضربه بمورده وعلى هذا الوجه ما ضرب الله تعالى من الأمثال في القرآن. قال تعالى: «وتلك الأمثال نضربها للناس» وعلى هذا شاع إطلاق اسم المثل.

وقد أورد بعض أهل الأدب الأمثال في العديد من مؤلفاتهم ومن ذلك:

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير- كتاب الأمثال لابن السكيت- مجمع الأمثال لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني.

في كتابه الأمثال يفهرس أبو عبيد القاسم بن سلام الأمثال بشكل ممنهج حيث قدم تسعة عشر بابا، كل باب يتناول موضعاً مثل: صنوف المنطق ومعائب المنطق ومساوئه -الرجال- الأقوام- الأقربون - الأخلاق - الجود - المجد - الخلة والإخاء - الأموال والمعاش - العلم والمعرفة - أهل الألباب والحزم - الحوائج - الظلم - المعائب والذم - الخطأ والزلل - البخل - الجبن - مرازى الدهر وأحداثه - جنايات الدواهي العظام).

كما قدم في كتابه أحد عشر بابا في الأمثال: التشبيه وغايته- اللقاء وأوقاته وأزمانه- ترك اللقاء ودهوره وأونته - النفي لمعرفة الرجل- نفي المال عن الرجل- ما يتكلم فيه بالنفي من الناس خاصة - نفي

الطعام- نفي النـوم والأوجاع- الاستهجال ونفي العلم- الطعام. وقد تفرعت من أبواب الكتاب أبواب فرعية بلغت ٢٥١ باباً فرعياً، وبلغ عدد الأمثـال ١٠٠٠ مثل و١٣٠ حديثاً مع قصصها و٢٠ بيتاً من الشعر.

قصة فرهاد وشيرين

من القصص الشعبية التي يتداولها الناس لما تحتوي من مواقف تقدم الحكمة لمختلف الشرائح الإنسانية، وهي قصة شعبية تلخص مسألة الوفاء، أذهلـت كل قارئ لها بجميع لغـات العالم، وقد خلّـد الأدب هذه القصة التي وقعت بين شاب وفتاة، فكانت مصدراً لغزليات وسرديات وقصائد ودبكات وأمثال، حيث نهلت منها هذه الإبداعات بما تحتويه من غنى في مدلولاتها، وتصوير دقيق لرهافة شعريـة حالة الحب البشري التي تربط بين رجل وامرأة.

في قصة /فرهاد وشيرين/ نقف أمام قوة مشاعر العاطفة الإنسانية من جهة، وكذلك ضعف الإنسان تجاه هذه المشاعر في تمازج وتداخل وتناغم بحيث يستمد الضعف ذرات ضعفه من جبل القـوة، وتستمد القوة معالم قوتها من ذرات الوهن في ثنائية متكاملة من شأنها أن تعطي جانباً من التفسير عن حالة الحب بصورة عامة.

البطل هنا يقبل أن يقوم بأعمال عضلية تعجيزية لقـاء أن يظفـر بمحبوبته حينما يطلـب منه الملـك هذا الأمـر، فيذهب في عمليات الحفر الرهيبة وهو يذكرنا بسيزيف، بيـد أنه في ذروة فرحه عند تنفيذه للمهمة التي يعتبرها مهـراً لمحبوبته /شيرين/ وهو يشق قناة من خلال جبل بيستون كي يوصل المياه إلى الجهة الأخرى تتم حياكة مؤامرة على قوة مشاعـره، فيأتي إليه في عمله مَن يُخبـره أن شيرين ماتت مصادفـة بأجلها المحتـوم، وما ذلك إلاّ لشدة غيرة الملك، وأن العمل التعجيـزي تم، ومن جهة أخرى فقد أثبـت هذا المهندس الشـاب مدى قوة حبه لشيريـن حيث كان حبه معينـاً له في تنفيذ هذه المهمة البالغة القسوة والآن حان موعد وفـاء العهد معه كي يظفر بها، بيد أن الملك لايفي بعهده، ويلجـأ إلى الغدر والمكر حتى تلبث شيرين محظيته.

هنا تحل مرحلة الضعف القصوى مقترنة بمشاعر القوة العظمى عندما يقرر اللحاق بهـا بالانتحار علـى طريقـة /السيبوكو/ طريقة فرسان اليابان الشجعان لأنه أحبها حبـاً جماً ولا يتخيل أي وجه من الحياة من دونها، فلايتردد فرهاد من الانتحار مصدقاً ما سمع من الدسيس.

إنَّ الملـك كسرى (ملـك ساسان) يقدم على ذلـك لأنَّه لمس أن شيريـن آثرته عليه وهو الـذي وقع في حبها، وهـو بذلك ظن بأنـه سيزيـح هـذا العاشق الطـارئ من طريقـه كي تلبث له، بيـد أن ذلك لايحدث كمـا يتوسم الملك، بل يحـدث العكس حيث

تقرر إمبراطورة إمبراطورية ساسان شيرين اللحاق بمحبوبها عند سماعها نبأ انتحاره، معرفتها لهذه المؤامرة التي حاكها الملك العاشق الهائم بحبها، معلنة بذلك تفانيها وإخلاصها، ومعبرة عن انتصار مشاعر الحب على مشاعر الحقد والضغينة، وكأن لسان حالها يقول أن الملك كسرى لم يربح شيئاً نتيجة حقده، بل خسر كل شيء، بما في ذلك خسرانه لنفسه، في حين أن فرهاد قد ظفر بكل شيء، وأن عدم بقاء شيرين مع كسرى هو بحد ذاته تعبير عن ظفره بها كونها لحقته إلى المجهول متخلية عن واقع كسرى هذا الملك الذي كان زير نساء ولديه نحو ثلاثة آلاف امرأة، إلا أن شيرين كانت المرأة الأثيرة لديه، وكان الملك قد وقع في غرامها عندما وصفها له شابور قائلاً:

إنها فتاة ملائكية بدر منير
مضيئة الليل كضوء قمر ساطع
سوداء العينين كماء الحياة
باسقة القوام كنخلة فضية
يسيل لعاب الصدف من بعيد
حسرة على لآلئ أسنان شبيهة بالنور
أمّا شفتاها السكريتان فهما عقيق نضر
وقد اتخذت من عينها الساحرة ساحرا
يدرأ بتعاويذه عين السوء عنها.

لايملك كسرى وهو المعجب بوصف شابور سوى أن يأمره كي يعود إليها ويصف لها مزايا مليكه، فيعود إليها واصفاً إياه في حضرتها:

إنك تشاهدين دنيا خلقت من النور
جميل رشيق ماهر شجاع
في حنان الغزال وغضبة الأسد
هو كالشمس
تضيق شوارع الدنيا بموكبه
تئن الأرض من وقع أقدامه
وتبطئ سرعته دوران الفلك
وقد هوى ذلك المضيء بكل عظمته
أسير هوى حبك
حيث شاهد طيفك في نومه
فما عاد يحتسي الشراب
ولا ينام ليله ولا يجد راحة في نهاره
ولا يطلب غير شيرين

هنا تسلط الحكاية الضوء على عفاف المرأة عندما يترك الملك كسرى دياره ويقدم إليها، وعندما تلتقيه شيرين، وتخرج معه في بعض المواعيد كي تتعرف إليه عن قرب، تُفاجأ بأنه يريدها عشيقة وليس زوجة، ولاتملك آنئذ إلاّ أن تعبر له عن رفضها لهذه العلاقة. وهي التي صدّقت قول شابور بأن مليكه هائم في حبها، وقد تراودت له في الحلم فأمسى عاشقاً ولهانا كما في وصف رسوله إليها، فتعلن له موقفها الحازم قائلة:

بذلك الحي الذي لا يموت
وبتلك اليقظة التي لا سنة فيها

بالمالك الذي وهب الأجساد زادها
وبالمعبود الذي رعى الأرواح
لن تحقق رغبتك مني -رغم أنك ملك - بغير زواج
فكم حملت من ألوان الاضطراب في رأسي
وكم من المساكين قتلوا على هذا الباب
فاذهب كي لا أسفك دمك
ففي رقبتي كثير من دماء أمثالك
فأنت صخري الفؤاد، وأنا فولاذية الروح
ولا يصلح لذلك القلب إلا تلك الروح.

وما يتم استخلاصه من هذه الحكاية التي نهل منها أدباء العالم أن نهاية الغدر كذلك تكون مخزية حيث يلقى الملك خسرو برويز في نهاية عهده الموت على يد ابنه، وما ذلك إلاّ تتويجاً لنزعته العدوانية وتسببه في مقتل الشاب فرهاد وحياكته لتلك المؤامرة التي أدت في النهاية إلى مقتل شيرين أيضاً.

هذه الحكاية كانت مصدراً لإلهام الكثير من الإبداعات، ولعلَّ أشهرها ما كتبه / الفردوسي/، علاّمة بلاد فارس في كتابه /الشاهنامة/ ويذكر أن الملك كسرى، ملك الساسانيين حكم: ٥٩١ - ٦٢٨م.

وفي سنة ١١٨١ عندما ماتت زوجة الشاعر الأذري /نظامي كنجوي/ وهي ماتزال في صباها، لم يملك أن يهديها الشاعر سوى ملحمة شعرية نظمها عن فرهاد وشيرين وجعلها هدية لذكرى زوجته.

كما نظم الشاعر الأوزبكي /نوفوى/ ملحمته التي اتخذت عنوان /فرهاد وشيرين/ سنة ١٤٨٤م.

هذه القصة سحرت الكثيرين للكتابة عنها، وكل كتابة تضيف أحداثاً جديدة، بيد أن العمود الفقري لها لبث عاملاً مشتركاً لجميع هذه الملاحم الأدبية.

بلاغة الثقافة الشعبية

الثقافة الشعبية هي لغة عامة الشعب، وهي تخاطب الفئات الاجتماعية كافة من خلال ما تغتني به من أدوات التعبير حتى لو استخدمت الرمز.

في التراث العربي وقف الأدب عند هذه الظاهرة، والملفت للنظر أن شاعراً بحكمة وحجم المتنبي تعرض للترميز في شعره، ولعله تعرض إلى مواقف متناقضة وغامضة أدت به إلى ذلك وهو الحكيم القائل:

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى
عدواً له ما من صداقته بد

تستعين الثقافة الشعبية بالكثير من قصائد المتنبي التي تتسم بروح الحكمة، فيتداولها الناس كلون من ألوان الثقافة الشعبية.

المتنبي من مواليد الكوفة سنة ٣٠٣ هجرية، ومن شعراء العصر العباسي الثالث، وهو: أحمد بن الحسين الجعفي، كنّي بأبي الطيب وذاع صيته بلقب المتنبي، ومن حسن حظه أنه وجد سبيلا إلى سيف الدولة الذي جاد عليه بالمال والتقدير، والمنزلة

الاجتماعية منه فعاش المتنبي مرفهاً عزيزاً بصحبة من يقدر عبقريته، ويكن لها بالغ الاحترام.

رغم تلك العلاقة المتينة، فقد استطاع البعض أن يتدخل بينه وبين سيف الدولة لإفساد روح العلاقة بينهما، فيدسون الدسائس، وبالفعل يستاء منه سيف الدولة، لكنه سرعان ما يعفو عنه.

يتسم شعر المتنبي بصورة عامة بروح الحكمة حتى إنَّ الكثير من أبياته الشعرية تحولت إلى حكم وأمثال يتداولها الناس من دون أن يعرفوا قائلها، ومن ذلك على سبيل المثال:

«على قدر أهل العزم تأتي العزائم»

«الرأي قبل شجاعة الشجعان»

ومن قصائده:

فلا مجد في الدنيا لمن قلَّ ماله
ولا مال في الدنيا لمن قل مجده

مَن يهن يسهل الهوان عليه
وما لجرح بميت إيلام

انعم ولذ فللأمور أواخر
أبداً كما كانت لهن أوائل

وإن أتتك مذمتي من ناقص
فهي الشهادة لي بأني كامل

إذا اعتاد الفتى خوض المنايا
فأضعف ما يمر به الوحول

بذا قضت الأيام ما بين أهلها
مصائب قوم عند قوم فوائد

ليس بوسع أحد أن يستغني عن الثقافة الشعبية، ذلك أنَّها تغتني بكل الخبرات الإنسانية، وتقدم خلاصة التجربة لعامة الناس، ولذلك لبثت هذه الثقافة حرّة تسري على ألسنة الناس من دون الاعتماد على تدوينها لأنَّ الذين يتداولونها قد لايجيدون القراءة بيد أن ذاكراتهم تحفظ صفحات من هذا الكتاب الشعبي الشفوي الذي يستمد خصائصه ومزاياه من القاع الاجتماعي.

المراجع

١- المنجد في الأمثال والحكم والفرائد اللغوية -جوزف نعوم حجار عربي-فرنسي، فرنسي-عربي، دار المشرق- بيروت ١٩٨٣م.
٢- الأمثال في القرآن الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨١م.
٣- من المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين أبي الفتح محمد بن أحمد الأبشيهي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ٢٠٠٤م.
٤- لسان العرب، ابن منظور، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣، بيروت ١٩٩٣م.
٥- القاموس المحيط:٤|٤٩، مادة مثل.

ألفاظ الثياب في المعجم القديم

د. شوقي المعرّي ✿

يقصد بالثّياب كلّ ما يُلبس، سواءٌ كان للجسد، أو الرّأس أو القدمين أو اليدين، أو ما يسمّى أجزاء الجسد الرّئيسية، والمعلوم أنَّ لكل جزء رئيسيّ عدداً من الألبسة يرتديها الإنسان المرأة أو الرّجل أو الطّفل، ومن يتتبّع ما يلبسه الإنسان يجد أنّ عدد الأنواع التي يرتديها الإنسان عددٌ قليل جدّاً، وكذلك الحال القماش أو المادّة التي تُصنع

منه أي قطعة لباس، فلا تتجاوز أنواعها عدد أصابع اليد الواحدة، وهذه المادّة الخام هي هي مازالت مستعملة حتّى عصرنا هذا، الحرير، والكتّان، والصّوف، وجلود الحيوانات ووبرها وشعرها، لكنّ التّطوّر الحضاري ولّد عدداً آخر من الأسماء دخل المعجم مع اسم القطعة بلغة البلد التي صنعت فيها، ولكنّ هدفها واحد، وكذا تغيّر في التّصميم نتج عنه - أيضاً - عددٌ من الألفاظ الجديدة، ويلحظ أنّها دخلت معجمنا، وصار صعباً علينا محوها أو عدم استعمالها لأنّها من المستعمل اليومي للعامّة من النّاس.

ويبدو للقارئ المتتبّع لهذه الألفاظ التي تخصّ الثّياب عددٌ من الملاحظات الرّئيسية

✿ أديب وباحث وأستاذ جامعي.

التي تصلح أن يكون لها عناوين فرعيّة تتّصل بكلّ ما يلبسه الإنسان وأهمّ هذه العناوين أنّ الثّياب تعطي صورة أو تصوّر جانباً من جوانب حياة الإنسان فالملبس جانب مهم يضاف إليه جانب الطّعام والشّراب، ويدلّل وجود الألبسة على المستوى الذي كان يعيشه الإنسان، وليس صحيحاً أنّ كلّ قديم كان فقيراً بل إنّ في كلّ مجتمع طبقتين رئيسيتين طبقة غنيّة وطبقة فقيرة، ولكلّ طبقة مستلزماتها وحوائجها، وهذا ما لاحظته في الألبسة، إذ إنّ بعضها يدلّ على الفقر، وبعضها الآخر يدل على أنّه فاخر ومميّز صنع من الخز والحرير والطيلسان وغيرها..

أمّا إذا دخلنا في التفصيلات الدّقيقة أو العناوين الجزئيّة المتّصلة بألفاظ الثياب فإنّنا نجد عدداً آخر من الملاحظات، أهمّها:

١- أنّ هناك ألفاظاً غير مستعملة وغير معروفة للعامّة من النّاس، ومثلها مثل كثير من الألفاظ التي كانت في عصرها وربّما كان السّبب تسمية من منطقة دون أخرى، أو لنوع تميّزت به فئة من النّاس.

٢- أنّ المعظم الأعم من الألفاظ لم يكن مشتقّاً من الجذر الواجب وجوده فيه، ماخلا ألفاظاً قليلة جدّاً لا تذكر كالبطانة.

٣- وجود عدد كبيرمن الألفاظ يمكن وصفه بالعام الذي يطلق على الثّياب، كأن يقول: ضرب من الثّياب، نوع من الثّياب – الثّوب، ثوب يواري الجسد، وإن كنّا أحياناً – نرى التّخصيص كأن يقال: ثوب أسود، ثوب مخطّط، ثوب ناعم، ثوب طويل، ثوب غليظ.. وغير ذلك.

٤- وجود بعض الألفاظ التي خصّصت أكثر، ووضعت أكثر ربّما كيلا يلتبس بغيره، من هذا البُخنق: خرقة تتقفع بها الجارية فتشد طرفيها تحت حنكها لتقي الخمار من الدّهن، والدّهن من الغبار.

الجُنّة: خرقة تلبسها المرأة تغطي رأسها ما قَبَل ودَبَر، وتغطي الوجه وجنبي الصّدر وفيه عينان مجوبتان بالبرقع.

الغِمَر: المنديل أو غيره تغطي به الحرّة رأسها أو ألّا يكون لها خمار ولا صوقعة تغطي رأسها فتدخل رأسها في كمّها.

القُفّاز: لباس الكف وهو شيء يعمل لليدين يحشى بقطن بطانة وظهارة ومن الجلود واللبود وله أزرار تُزرّر على السّاعدين تلبسهما المرأة اتقاء البرد.

الوِشاح: يُنسج من أديم عريض ويُرصّع بالجواهر تشدّه المرأة بين عاتقيها وكشحيها.

٥- وجود عدد من الألفاظ كل لفظ يدلّ على أنواع عدّة من الألبسة ومنها:

الإتب – برد:

- ثوب يؤخذ ويشق قطعة فتلبسه المرأة من غير جيب ولا كمين.
- ما قصر من الثّياب.
- سراويل بلا رجلين.
- قميص بلا كمين.

البُخنق:
- البرقع يغشي الصّدر والعنق.
- برقع صغير.
- البرنس الصغير.
- مقفعة صغيرة.

الطاق:
- ضرب من الثّياب.
- الطيلسان عامة.
- الطيلسان الأخضر.
- الكساء.
- الخِمار.

العِلقة:
- ثوب صغير.
- أول ثوب يُتخذ للصبي.
- قميص بلا كمين.
- الثوب النفيس.

القشيب:
- الثّوب الأبيض.
- الثّوب النّظيف.
- الثّوب الجديد.
- الثّوب الخَلَق.

المُضَلَّع:
- الثّوب الذي نسج بعضه وترك بعضه.
- الثّوب الموشّى.
- الثّوب المسيَّر.
- الثّوب المخطّط الذي فيه خطوط من القزّ عريضة شبيهة بالأضلاع.

النّصيف:
الخمار - العِمامة - كل ما غطّى الرأس.

٦- وثمّة ألفاظ ليست خاصّة باسم الثّوب بل بصناعته ولكنّها قليلة وهذا يطّرد مع ما يتّصل بما تقدّم، فصناعة الثّوب قديماً لم تعتمد الآلة بل اليد، فكان في المعجم عددٌ من هذه الألفاظ ومعظمها على قلّتها غير معروف مثل:

- ألّ الثّوب: إذا خاطه.
- ثنى الثّوب: ثنى طرفه وخاطه.
- حاك الثّوب: نسجه وهذا من المعروف.
- خبن الثّوب: عكفه وخاطه.
- شمّع الثّوب: غمسه في الشمع المذاب.
- غَبن الثّوب: عطفه ولا يزال معروفاً.
- كفّ الثّوب: خاط حاشيته وهي الخياطة الثانية بعد الشّلّ وهذا ما يزال معروفاً عند العامة.

- لجم الثَّوب: خاطه
- لقط الثَّوب: رَقَعه والمعروف الآن هو الشلّ الخياطة الأولى.
- ملّ الثَّوب: درزه، أو خاطه الخياطة الأولى قبل الكفّ.
- نصح الثَّوب: خاطه.

وما يلاحظ في هذه الألفاظ أمران الأول أنّها كلّها أفعال، والثاني أنّ المعنى واحد هو خاط، وهذا دليل بساطة العمل والاعتماد على لفظ واحد لا يُؤثر في طريقة خياطة الثّوب أيّاً كان.

ويبقى مع هذا عناوين يمكن الوقوف عليها والتعليق عليها بحسب أهميتها، وعدد ألفاظها لتكتمل صورة الثّوب الذي كان العربي يرتديه، وقد اقتضت هذه الألفاظ أن توزّع على العناوين التالية.

أنواع القماش: لم يكن عند العرب أنواع كثيرة من القماش الذي صُنعت منه الثياب وهذا يتناسب طرداً مع أنواع الألبسة وأشكالها سواءٌ كانت للرجل أم للمرأة، وممّا استعمل: الكتّان –الخز الأحمر – الصّوف – الحرير – القطن.

وكذلك ما كان يصنع من جلود الحيوانات ووبرها وفروها وشعرها ومما استعمل لما يتصل بالألبسة: الديباج.

ألوان:

عرضت أنواع الألوان المشهورة أو الرئيسية في الثّياب، مثل الأبيض وغالباً ما وصف به الكتّان والأسود، والأحمر الذي كان صفة للخزّ أو للحرير، والأخضر وكان غالباً صفة للطيلسان، وللأصفر، ويتّصل به ما كان يدخل فيه ما يزيّنه مثل الزّعفران، أو ما يقويه مثل المشمع.

الخَلَق من الثياب:

كثرت الألفاظ التي تدلُّ على اهتراء الثوب، لكنّ الملاحظ أنّ هذه الألفاظ من الغريب الذي لا نعرفه. فنحن نلفظ المهترئ، والبالي وإن كان بمعنى الخَلَق، وهذه هي الألفاظ التي وردت تدل على الخَلَق من الثياب: الأسمال – الأسمان – الأطلس – الأكواش – الجُدّاد – الجُرْد – الحَنْبل (يطلق على الخُفّ الخلق) – الخليع – الخيلع – الدِّرن – الذعاليب – الرّثّ (وقد يكون هو اللفظ الوحيد الذي مازال معروفاً)- الرّدْهة- الرّعبلة- السَّحْق- الشّرْث (خاصّ بالنّعل) الشّماطيط- الطّريد- الطّمْر- الطّمّل- الغريفة- (خاص بالنعل) القشيب- (ويطلق على الجديد فهو من الأضداد)- اللّديم- المضارج- المِعْوز- المُلاتب- المُلدَّم- المِنقل (خاص بالنعل)- النِّضْو- الهِدْمة- الهِدْمل- الهِرْث- الهَرِس- الهرقلية- الهِمّ.

وبالمقابل فقد قلّ عدد الألفاظ التي تدلّ على الثوب الجديد ربّما لأنّ بعض الصّفات الأخرى تدلّ على الجدّة فلم تذكر بل ذكرت في صفة محدّدة، وممّا ورد هو: الحبير والحُلّة والدّاشن والسابريّ والقشيب، وقد لا نستعمل واحداً منها.

البرد اليمني:

ويلاحظ على المعجم أنّه أثبت عدداً من الألفاظ لثياب صنعت في اليمن، وهذا -من دون شك- يدلّ على أنّ اليمن كان مميزاً في صناعة الثياب، ولاسيما البُرد، إذ إنّه كثيراً ما قبل برد يماني، وهذه الألفاظ التي وردت:

الأنحميّة- التّجواز- الحِبرة- السعيد- الشاذكونة- العصب- الفوف- المُعَجر- المُعاصري- الوصيلة- اليُمْنة

وقد يكون ابن الشام لا يعرفها أو أي مصر آخر، ولكن ربّما يكون بعضها مازال مستعملا في بلاد اليمن.

الألفاظ المعروفة:

وما سنثبته هنا هو الألفاظ المعروفة لدى العامة من الناس وسنعلّق على بعض الكلمات لزيادة التوضيح أو المقارنة.

- إبزام/ إبزيم، وتلفظه العامة بحذف الهمزة، وهو ما يستعمل في الحزام والمحافظ وغيرهما.

- الإزار/ المئزر: الملحفة، وربّما كان الهدف منه ستر الجسد، كما الملحفة تستر النائم

- الأطلس: ثوب من حرير، ولفظ الأطلس مازال مستعملاً لنوع من القماش خاصّ بثياب النساء.

- البرد: الثوب المخطط.

- البزّة: تلفظ بالزاي لا الذال، وربما استعمل بعض العامة البذلة، أو البدلة تصحيفاً للكلمة، بل إنّ البعض خصّص اللفظ بالبزة العسكرية.

- البُرقع: معروف مازال مستعملاً، وكان يطلق على ما يوضع للنساء والدّواب

- البُرنس: جاء في المعجم هو قلنسوة طويلة كان الناس يلبسونها في صدر الإسلام، أو كل ثوب رأسه منه ملزق به، وهو مازال حتى الآن بهذا المعنى، وإن خصّه البعض بما يلبس بعد الحمّام.

- البريم: خيطان مختلفان أحمر وأبيض، ولا يزال الكثيرون يعرفونه ويستعملونه ولكنهم لم يخصصوه بلونين فحسب، بل كل ما بُرم فيه لونان مختلفان.

- بطانة الثوب: معروف ويسمّى بهذا لأنه يلاصق البطن.

- البنيقة: قبة القميص، معروف عند القلة من الناس.

- التاج: معروف، كان يطلق على الإكليل الذي يوضع على الرأس أو العمامة نفسها، لأنها -جميعاً- تدل على المكان العالي.

- الثوب: اللباس لفظ عام يصحّ فيه أي قطعة من الثياب

- الجُبّة: نوع معروف لدى القلة.

- الجلباب: ثوب واسع للمرأة تغطي المرأة به ثيابها، وقيل هـو الخمار وقيل القميص مطلقاً وهـذا اللفظ مـازال مستعملاً لأنّ الثوب مازال مستعملاً.

- الجورب: معروف، سمّاه المعجم لفافة الرجل.

- الجيب: الطّوق، ثمّ صار يستعمل على غير ما كان.

- الحُلّة: يطلق- عامـة- على الإزار أو الرّداء أو الثّوب..

- الخمـار: خاصّ بالمـرأة، ويلاحظ أن اللفظ العام الذي لا يحتاج إلى تفسير يعرف أو يقـرن بلفظ آخر فالخمـار معروف لكنّ مـا أثبته المعجم معروف لدى القدماء وغير معروف لنا، وهو النّصيف.

- الدِّثـار: ثوب واسـع يُستدفأ به فوق الشِّعار من الثياب.

- الدِّرْع: خُصّ بالمـرأة، القميص، أو الثّوب الصغير التي تلبسه الجارية الصغيرة في بيتها، لكنّ المستعمل الآن ما يحمي صدر الإنسان، وربّما كان هذا من تطور اللفظ.

- ذيل الثوب: مـا جُرّ منه وهو معروف في ثياب العروس الذي يُجرّ على الأرض.

- الرداء: معروف كل ما يلبس.

- زيق القميص: معروف ما أحاط بالعنق منه، ثمّ تطوّر اللفظ إلى كل ما يحيط به،

- السّربـال: القميـص، أو الدّرع، وقيل كلّ ما لبس، ويُظنّ مـن العامّة أنّه السّروال خاصة.

- الشّال: معروف ما يوضع على الكتف ولاسيّمـا للمرأة وأجوده ما صنع في كشمير، وهذا ما أشار إليه المعجم.

- السّروال: ومعـروف البنطال الواسع لدى العامّة لكنّ المعجم خصّه بالمرأة فقال: السّراويـل للنّساء، وهو يستعمل الآن للرّجل والمرأة.

- الشنتيان: الشروال معروف.

- الصّـدار: ثـوب يلبس علـى الرّأس والصّدر ويغطيه على المنكبين خاصّ بالمرأة، وربّما من هنا استعمل لفظ الصّدريّة للثوب الذي يلبسه الطّـلاب في المراحل التّعليميّة الأولى.

- العبـاءة/ العبايـة: تلفـظ بالهمـزة وبتخفيفها معروف.

- العمامة: ما يُلفّ على الرأس، مازالت معروفة

- الفـروة: لبس معـروف أنواعه كثيرة منهـا السّمّور والسّنجـاب يلبس بها الثياب فيلبسونهـا اتقاء البرد، وهـي مازالت بهذا الاسم تستعمل لـدى البدو في مناطق كثيرة من البـلاد العربية لكنّ معظمها صوفه من الغنم.

- القبقاب: معروف النعل من خشب في المشرق، وقيل وهو خاصّ بأهل اليمن.

- القفـاز: جاء في المعجـم لباس الكف وهـو شيء يعمل لليديـن يُحشى بقطن وله أزرار تـزرر على السّاعديـن تلبسهما المرأة

اتقاء البرد هذا كله يعرفه العامة، ويلفظونه الكَـفّ، ويلفـظ نفسـه لقفـاز الملاكم في الرياضة المشهورة الملاكمة.

- القميص: ثوب معروف.

- الكساء: معروف.

- الكمّ: معـروف مدخل اليد ومخرجها من الثّوب.

- الكوفيـة: معـروف مـا يلبـس على الرأس.

- اللباس: كل ما يلبس.

- اللحاف: ما يلبـس فوق سائر اللباس من دثار البرد.

- المـلاءة: تخففهـا العامـة فتلفظهـا الملاية، وكانت تعني الإزار، أو الملحفة لا ما تعنيه الآن.

- النّصيـف: معـروف لـدى القلّة من الناس، وهـو الخِمار أو العِمامـة أو كل ما غطى الرأس.

- النّعـل: معـروف لدى النـاس أسفل الحـذاء، ولكنّه كان يعرف بـه كلّ ما وقى القدم من الأرض، ويمكـن أن يكون إطلاق الكل على الجزء أو العكس.

- النقـاب: القناع معروف حتى الآن ما تتنقب به المرأة.

- الوشاح: هو قطعة القماش التي كانت المـرأة تضعها بين عاتقيهـا وكشحيها، وهو المستعمل لـدى ملكات الجمـال لكنه صار يعني ما يوضع على الكتفين كالشال.

وثمـة ملاحظة جديـرة بالاهتمام هنا هـي أنّ هذه الألفـاظ لم تكـن مشتقّة من جذر يتصـل بجسد الإنسان مـا عدا كلمة بطانـة، وكأنّ اللفظ الـذي استعمل للثياب والملابس اخترع أو ابتدع وأخذ الاسم الذي ما زال محافظاً عليه حتى الآن، والدليل أنّ هناك ألفاظا كثـيرة استعملت لكنه من غير المعروف، فلا أحد يعرف أو يستعمل الأختني أو الباغزية أو البخنق أو البقطرية أو الجُنة أو الحنبل أو الخشتن أو الدرقل أو الرّعبولة أو الزّربول.. وألفاظ كثيرة جداً.

وبعد، فإنّ ما ورد في هذا البحث الموجز هو ألفاظ من معجم قد يكون أوسع لألفاظ الثياب والملابس التي كان الإنسان يستعملها قديماً، ومع هـذا فإنها تضـيء جانباً من جوانـب حياة الإنسان اليوميـة، وتدلّ على غنـى الإنسان أو فقـره أو عن قيمة ما كان يلبـس، وممّا كان يُصنع، وقـد وقفنا على نقاط رئيسية، ولاسيّما مـا يعرفه الإنسان اليـوم ليقارن بـين ما كان ومـا يعرفه، ولم نقف على المهجور الـذي التزمنا بذكره في عناوين فرضتهـا طبيعة البحـث، ونختتم بالكلام إنّ أي مادة لغوية يجب أن تقرأ كما هي ليستنتج الإنسـان أو القارئ أو الكاتب بعض النتائـج، فتكون إلى حد بعيد صادقة أو صحيحـة وهذا مـا قصدنا إليه في هذا البحث.

الشيخوخة واقع أم أزمة

د. معمر نواف الهوارنة ✪

لقد كان لموجة تطور العلوم واتساع نطاقها وشمولها في العصر الحديث أثرها في التوجه إلى دراسة الشيخوخة بشكل علمي وأصبح لها نصيب من الاهتمام العلمي الحديث واتجه المجتمع إلى دراسة مشكلات واحتياجات من جاوز سن الستين وبالتالي بدأت هذه البلاد في اتخاذ خطوات نحو حالة هؤلاء المسنين فأنشأت العديد من المراكز المتخصصة وأصدرت الكثير من الدوريات التي تعالج موضوع المسنين وأصبح المجال مفتوحاً أمام الباحثين من مختلف التخصصات العلمية لدراسة تلك الفئة العلمية. كما أنَّ التقدم التكنولوجي والنهضة السريعة التي شهدتها الحياة المعاصرة جعلت أيضاً مرحلة الشيخوخة مسرحاً لظهور العديد من الاضطرابات النفسية التي تركت آثارها المدمرة على نفسية المسن. والإنسان عندما يقترب من مرحلة الشيخوخة، يصبح أكثر عرضة للقلق، ويمكننا تعريف «المسن Elder»: بأنَّه الشخص الذي تجاوز سن الستين من عمره ويزداد اعتماده على غيره بازدياد تراجع وظائفه الجسدية والنفسية والاجتماعية ويختلف هذا تبعاً لشخصية المسن والمعايير الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع.

وقد بدأت دراسة الشيخوخة في القرن

✪ باحث وعضو هيئة تدريسية بقسم علم النفس - جامعة دمشق.

التاسع عشر ولكن بدايتها كانت ضعيفة إلى أن حظيت في النصف الثاني من القرن الماضي باهتمام واضح من قبل الباحثين وتجلى ذلك في زيادة عدد المقالات التي تناولت الموضوع وزيادة عدد المجلات العلمية والمهنية التي تعالج موضوع الشيخوخة. هذا وقد شهد عقدا السبعينات والثمانينات من القرن العشرين اهتماماً متزايداً بسيكولوجية المسنين ويوجد في الوقت الحاضر عدد من المراكز المتخصصة في دراسة الشيخوخة في عدد كبير من الجامعات، كما أنَّ البحوث تجري حالياً في عدد كبير من البلدان وعلى نطاق أكثر اتساعاً.

الخصائص والتغيرات التي تطرأ على المسن في مرحلة الشيخوخة:

تتسم مرحلة الشيخوخة بعدة خصائص وتغيرات تميزها عن غيرها من المراحل، وهذه التغيرات نتيجة عدة عوامل سيكولوجية وبيولوجية واجتماعية يمر بها الفرد.

١- التغيرات البيولوجية:

تتمثل أهم التغيرات الجسمية البيولوجية المصاحبة لمرحلة الشيخوخة في الآتي:

أ- التغير في الشكل العام للجسم:

ومن أبرزها التغير في وزن الجسم حيث ينقص الوزن تدريجياً، وكذلك سقوط الشعر والصلع وجفاف الجلد ورعشة اليدين وتورم القدمين بسبب اختزان السوائل، ووجود بقع زرقاء تحت الجلد. كما يظهر لدى المسن انحناء في القامة حيث يبدو كما لو كان قصيراً، إضافة لفقد الأسنان. صحيح أن بعض هذه التغيرات قد تبدأ بالظهور في طور منتصف العمر إلا أنَّها تكون بطيئة وتتراكم تدريجياً بحيث تصل مع الشيخوخة إلى الحد الذي تلاحظه العين.

٢- التغيرات الفيزيولوجية:

أ- تغير معدل الأيض: حيث يظل في هبوطه حتى نهاية العمر ويؤدي هذا الهبوط إلى تغلب عوامل الهدم على عوامل البناء في الجسم.

ب- تغير معدل نشاط الغدد الصماء: حيث يهبط معدل إفراز هرمونات هذه الغدد بشكل واضح كلما تقدم الفرد في العمر.

ج- تغير السعة الهوائية للرئتين: حيث تقل نسبة الهواء في عمليتي الشهيق والزفير تبعاً لزيادة السن. فهناك تناقص في السعة الهوائية للرئتين تبعاً لزيادة السن.

د- التغيرات في الجهاز الهضمي: أوضحت الدراسات أن هناك انخفاضاً ملحوظاً في كمية إفراز اللعاب وقدرته الهضمية وقصور الأمعاء وضعف عملها.

٣- التغيرات العقلية:

من المعتاد أن يبدأ تدهور القدرات العقلية في مرحلة منتصف العمر ويستمر

بعد ذلك، وتوجد فروق فردية واسعة في العمر الذي يبدأ عنده التدهور العقلي. ويعتمد معدل التدهور العقلي إلى حد كبير على الظروف الجسمية والصحية للإنسان. كما أن نقصان الاستثارة البيئية يترك آثاره في الإسراع بمعدل هذا التدهور.

وتؤكد البحوث التي أجريت على الذكاء العام أن الكفاءة العقلية العامة للفرد تظل ثابتة نسبياً حتى أوائل الخمسينات ثم تبدأ في التدهور ببطء مع تقدم الإنسان نحو سن الستين. ووجد أن أوضح صور التدهور تظهر في الاختبارات التي تتطلب التعلم وإدراك علاقات جديدة وتكون أقل ما تكون في اختبارات المعلومات العامة واستخدام الأعداد والمفردات اللغوية. وتتدهور القدرة على الاستدلال بمعدل أسرع من القدرات اللغوية والعددية ويظهر هذا التدهور كل من الاستقرار والاستنباط على حد سواء ويفقد المسنون القدرة على التفكير المستقل والتفكير الابتكاري ويظهرون قدرة محدودة على أداء الأعمال المجردة.

٤- التغيرات الاجتماعية:

هناك العديد من التغيرات الاجتماعية المصاحبة لمرحلة الشيخوخة مثل فقدان العلاقات الاجتماعية وفقدان العديد من الأنشطة والاهتمامات والاعتماد على الآخرين والخضوع لنفوذ الراشدين. كما أن مرحلة الشيخوخة يصاحبها نوع من الانسحاب من السياق الاجتماعي ونقص عمليات التفاعل الاجتماعي بين المسن والآخرين.

كما تبين أن هذه التغيرات الاجتماعية تختلف باختلاف الإطار الحضاري والثقافي الذي ينتمي إليه الفرد والتصورات والاتجاهات السائدة نحو المسنين كما ترتبط بسمات شخصية المسن وبالجنس وبالحالة الاجتماعية، وتصبح مرحلة الشيخوخة مرحلة العزلة والوحدة ويزيد من عزلة الشيخوخة زواج الأبناء وموت أحد الزوجين والضعف البدني.

٥- التغيرات النفسية:

التغيرات النفسية في مرحلة الشيخوخة تظهر في عدة مجالات منها:

أ- التعلم: يفسر البعض ظاهرة تغير عملية التعلم تبعاً لزيادة العمر على أساس ضعف المرونة للتكيف نتيجة لزيادة السن ويفسر البعض الآخر ظاهرة التغير على أساس ضعف القدرة على تسجيل المعلومات تبعاً لزيادة العمر وهناك أيضاً من يفسر عملية انحدار التعلم على أساس فكرة التدخل بين الخبرات القديمة والجديدة.

ب- تغير الشخصية: إنَّ هناك تغيراً في مفهوم الفرد عن ذاته خلال مرحلة الشيخوخة بوجه عام، فمن المشكلات المصاحبة لفترة الشيخوخة الاعتمادية والعدوانية وعدم الثقة في الذات وتبين أن

الرضا عن الحياة العائلية يعد مؤشراً هاماً للرضا عن الحياة بوجه عام لدى الأفراد المسنين وهناك علاقات إيجابية دالة بين اتجاهات المسن نحو الشيخوخة ومقدار الرضا عن الحياة وتقبله لذاته وللآخرين.

ج- **تغير الاهتمامات والحاجات:** تشير الاهتمامات إلى وجود ميل إلى أداء نشاط ما يحقق إرضاء أو إشباع لدى الفرد فهي ميول نحو أشياء يشعر الفرد نحوها بجاذبية خاصة وتتمثل اهتمامات المسنين بالاهتمامات «الترفيهية، والشخصية، والاجتماعية، والدينية». ويلاحظ في مرحلة الشيخوخة تغير أغلب الاهتمامات التي كانت سائدة في مرحلة الرشد.

العوامل المؤثرة في مرحلة الشيخوخة:

هناك الكثير من العوامل التي تؤثر في مرحلة الشيخوخة من أهمها العوامل الاجتماعية وتتمثل في تغيير المستوى الاقتصادي لكبير السن من جراء العجز عن العمل والاعتماد على موارد مالية محددة كالمعاش أو المدخرات وهنا يشعر المسن أنه أصبح عديم الفائدة وغير مرغوب فيه ومن العوامل المؤثرة في الشيخوخة شعور كبار السن بالعزلة والوحدة. وهناك عوامل نفسية ومرضية وجسمانية ومن بينها الاستعدادات الوراثية والتغيرات المصاحبة للشيخوخة وما يتعرض له الفرد من أمراض وحوادث وإصابات قبل الشيخوخة وأثنائها.

وهناك عوامل متعلقة بالمجتمعات، فالمجتمعات الراقية يطول فيها عمر الفرد عن المجتمعات المتأخرة حيث تتوافر الرعاية الطبية ويرتفع مستوى المعيشة في المجتمعات الراقية أمَّا المجتمعات البدائية فالفرد يموت مبكراً مقارنة مع المجتمعات الراقية. كما دلت الدراسات على أن تعرض الإنسان لإشعاع حراري يساعد على إصابته بأمراض الشيخوخة. وهناك أيضاً عوامل الوزن فالأشخاص أصحاب الأوزان الثقيلة يحتمل أن تكون أعمارهم أقصر من غيرهم وزيادة الوزن تؤدي إلى ظهور مبكر لأعراض الشيخوخة. كما وجد أن النشاط الرياضي يلعب دوره كعامل في تأخير ظاهرة التقدم في السن. كما يلعب الوعي الصحي وانتشار التعليم أثرهما في مظاهر الشيخوخة حيث توجد علاقات وطيدة بينهما.

- **التوافق في طور الشيخوخة:**

إنَّ أهم عوامل التوافق في الشيخوخة هي الصحة العامة، والوضع الاقتصادي، والمشاركة في الحياة العامة، والهوايات، والمحافظة على الروابط الأسرية والاجتماعية، ووجود اتجاهات موجبة نحو الذات ونحو المستقبل. إلا أن العلاقات بين هذه العوامل وتوافق المسنين ليست بسيطة وواضحة كما تبدو لأول وهلة فهي مثلاً تختلف باختلاف المستويات الاقتصادية الاجتماعية. ولتحديد أنماط التوافق لدى

المسنين قام ريتشارد «Richard» بدراسة طولية أظهرت وجود ثلاث أنماط أساسية من التوافق الجيد ونمطين أساسيين من التوافق السيئ.

أنماط التوافق الجيد هي:

١- **النمط الناضج:** يشمل الذين يتميزون بالواقعية والمرونة واليسر في التعامل.

٢- **نمط الكرسي الهزاز:** ويشمل الذين يعتمدون على غيرهم.

٣- **النمط المسلح:** ويشمل الذين تسيطر عليهم حيلهم الدافعة ضد القلق ويظلون قادرين على ممارسة نشاطهم على النحو المعتاد في المجتمع لأسباب دفاعية في جوهرها.

أمَّا النمطان الأساسيان للتوافق السيئ منهما:

١- **النمط الغاضب:** وهم الذين يظهرون المرارة والعداوة ويلومون الآخرين ويوجهون عداوتهم نحو الذين هم أصغر منهم.

٢- **النمط الكاره للذات:** وهو الذي يوجه العداوة نحو نفسه فيشعر بعدم الكفاية وبفقد شعوره بقيمته مما يؤدي للاكتئاب والانقباض.

- التكيف الاجتماعي والنفسي للمسنين:

هناك حاجة لكي يتكيف الفرد مع مهنته ومع أسرته ومع المجتمع ككل ومع نفسه، فلا بد من وجود حالة من الوئام والانسجام والتوافق بين الفرد وبين نفسه وبينه وبين جميع فئات البيئة المحيطة. والمعروف أن التغيرات الحيوية والمرضية التي تطرأ علينا في سن الشيخوخة تخلق مشكلات اجتماعية؛ ذلك لأن المجتمعات الحديثة استطاعت أن تطيل عمر الفرد إلى ما بعد سن الإنتاج وعلى ذلك فإنَّ حياتهم تعتمد على الأعضاء المنتجين في المجتمع.

الأسباب التي تسبب المتاعب لكبار السن:

١- المعاش غير المناسب أو غير الكافي.

٢- الفقر أو الجاه في ظروف معيشية منخفضة.

٣- عدم الأمان الوظيفي.

٤- الاتجاهات الاجتماعية السلبية نحو كبار السن.

٥- عدم توفير التوجيه والإرشادات أو العلاج النفسي.

أمَّا عوامل حسن التكيف في الشيخوخة فهي:

١- وجود حالة من التطابق أو الائتلاف بين الحالة العقلية الداخلية للفرد وبين البيئة الخارجية.

٢- وجود نوع من الاستمرار بين أنماط التكيف في الماضي والتكيف في الحاضر.

٣- قبــول حقيقــة كبر الســن وحقيقة الموت.

٤- وجود حالة مــن الانتعاش والشعور بالأمان.

٥- توفــر مســتوى مــادي معقــول ومناسب.

المظاهر الانفعالية في مرحلة الشيخوخة:

تميل انفعــالات الشيخوخة إلى تلخيص السلــوك الانفعالي لمراحل الحيــاة كلها في مرحلة واحــدة. وتكاد مرحلــة الشيخوخة تتمايز في سلوكها الانفعالي عن بقية المراحل الأخرى للحياة في النواحي التالية:

١- يحلو لكبار السن أحياناً أن يقفوا من البيئة المحيطة بهم موقفاً سلبياً فلا ينفعلون لها أو معها.

٢- كثيراً ما تتصف انفعالاتهم بالخمول وبرودة الحس.

٣- قلــة حماسهــم لما يحيــط بهم من مشكلات انفعالية يضطرب فيها الآخرون.

٤- هم عندما ينفعلون كثيراً ما يخطئون إدراك الموقــف المحيــط بهم ولذلــك تأتي انفعالاتهم شاذة.

٥- يغلب علــى انفعالهم لون غريب من التعصب.

٦- يشعــرون في أعمــاق أنفسهــم أنهم مضطهدون.

٧- إحساس بالفشل.

وقد يتخــذون سلوكاً معاديــاً فيجهلون الاضطهــاد الذي يقــع عليهــم باضطهاد الآخرين.

مخاوف الكبار:

عندمــا يضعف جسم الفرد في منتصف العمــر وبدء الشيخوخة فإنــه ينطوي على ألوان جديدة من المخاوف لم يألفها من قبل. يخاف مــن الشيخوخة نفسهــا وما تحمله مــن مرارة وخــوف من المــوت ويخاف من المرض لخوفه من الموت، وهو يخاف الوحدة الرجعية أو العزلــة القاسية التي لم يعتدها من قبل وتزداد هذه الوحدة مرارة كلما انفض من حوله أولاده وأهلــه إضافة إلى الخوف من التقاعــد نتيجة لإحساسهــم بضعفهم الجسماني وخور قواهــم الحيوية ونقصان دخلهم المالي وهبوط مكانتهم الاجتماعية.

المحيط الاجتماعي للمسن:

يتألف المحيط الاجتماعي للمسن من:

أ- الأسرة:

الأسرة من أهم المؤسسات التي تؤثر إلى حد كبــير في حياة المسنين ومــا يلقونه من عنايــة، فخصائص الأســرة الديموغرافية والاقتصادية والثقافيــة تؤثر بشكل مباشر وغير مباشر في حياة المسن ورفاهيته ومدى تكيفه مع مرحلة الشيخوخة هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تؤثر هذه الخصائص في طبقة التدخل الاجتماعــي الموجه للمسنين

لمساعدتهم وتلبية احتياجاتهم، ففي الأسر التي تتمتع بنوع من الاستقرار وتسود فيها روح التعاون والتعاضد والمحبة والإيثار يلقى المسنون عادة رعاية ملائمة ويعيشون حياة مستقرة أمّا في الأسرة التي تغلب عليها النزعة الفردية أو تسود فيها المشاحنات والمشكلات، فإنَّ المسنين يعانون فيها أنواعاً من الحرمان والقلق ويجابهون الكثير من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية وكثيراً ما ينتهي بهم الأمر إلى دور الرعاية. من ذلك نلاحظ أنَّ طبيعة الأسرة تؤثر في نوع التدخل الاجتماعي الموجه لمساعدة المسن. فالأسرة الفقيرة التي ترعى مسناً أو أكثر ولا ترغب في التخلي عنه رغم ظروفها الاقتصادية المتدنية يمكن أن يكون التدخل المناسب موجهاً إلى مساعدة المسن من خلال مساعدة الأسرة اقتصادياً والأسرة التي تسود بين أفرادها الأمية يمكن أن يوجه التدخل الاجتماعي والنفسي لمساعدة المسن من خلال رفع المستوى الثقافي لأفراد الأسرة ورفع مستوى وعيهم بطبيعة الشيخوخة.

ب- الجيرة أو الحي:

إن وعي أفراد الحي بمشكلات المسنين الذين يقطنون الحي نفسه واستعدادهم لمساعدتهم يمكن أن يقدم خدمات كبيرة للمسنين فعلى سبيل المثال يمكن لسكان الحي أن يساهموا في إنشاء نادٍ خاص بالمسنين. ويمكن أن تلعب جماعات الجيرة أو الحي دوراً كبيراً في مساعدة بعض المسنين في منازلهم ممن لا تتطلب حالتهم النفسية خدمات تخصصية.

ج- المجتمع المحلي:

يؤثر المجتمع المحلي إلى حد كبير في حياة المسنين وما يلقونه من رعاية واهتمام وبالتالي في مدى تكيفهم لمرحلة الشيخوخة، كما يؤثر المجتمع المحلي بقيمه وعاداته وتقاليده في طبيعة التدخل الاجتماعي ونوع الخدمات التي تقدم للمسنين فدرجة الوعي بمشكلات المسنين من قبل المجتمع المحلي مهمة جداً في مدى مساهمته في تقديم المساعدات ودعم الأعمال التطوعية الموجهة للمسنين. كما أنَّ المجتمعات التي تسود فيها الأعمال التطوعية والمبادرات الخيرية يمكن أن تتعدد فيها البرامج والخدمات الموجهة للمسنين، بحيث تشغل أنواعاً مختلفة من الخدمات، أمّا في حالة المجتمعات التي ينخفض فيها مستوى الوعي الاجتماعي وروح العمل التطوعي فإنَّ ذلك يؤثر في العمل الاجتماعي الموجه للمسنين، وعادة ما تترك مهام رعاية المسنين وتقديم الخدمات الضرورية مناطة بالمؤسسات الرسمية والتي عادة ما تركز على الحاجات الملحة وعدم أخذ مفهوم الرفاه الاجتماعي بمعناه الشامل.

الحياة الأسرية والزوجية للمسن:

إنَّ الصـورة المنطقية للحيـاة الزوجية للزوجين المسنـين إنَّها بصفـة عامة كئيبة فمعظم الناس يدركونها غير سعداء ومنعزلين ووحيديـن ومرفوضين علـى الرغم من أن هـذا صحيح إلى حد ما لـدى بعض الناس إلا أنـه الاستثناء وليـس القاعدة، فمعظم البحـوث توصي أن نوعيـة الحياة الزوجية في الشيخوخـة جيـدة على وجـه العموم وحينما يصـل إليها الزوجان معـاً يكونان سعيدي الحظ. وتوافـق المسنين زوجياً هو بالطبع خلاصة سنـوات عديدة من العيش معاً ومعرفة كل منهما بالآخر معرفة وثيقة وميلهم إلى تجنب موقف الصراع وغيره من المواقف الضاغطة المجهدة، والمرض مصدر آخر للإجهاد والتعاسـة في الحياة الأسرية للمسنين وبعضـ الأمراض تؤدي إلى ظهور علاقة اعتمادية جديـدة حيث يقوم الزوج بـدور الممرض لزوجـه المريضـ. والفقر مصـدر آخر للشقاء الزوجي في الشيخوخة وخاصة مـع انخفاض الدخل بعد التقاعد. وتجدر الإشارة إلى أن المسنين المتزوجين أقل شعـوراً بالعزلة والوحـدة والاكتئاب والقلق بمقارنتهم بأقرانهم غير المتزوجين.

يعتمد المسنون على أبنائهم عند المرض وفي الأغلب يستجيب الأبناء لظروف آبائهم استجابـة فوريـة. وفي مرحلـة الشيخوخة لم يعـد الأحفـاد أطفالاً وإنما قـد يكونون مراهقين أو شباباً بل ربما يكونون في مطلع الرشد وهذا يـؤدي إلى ازدياد أثر الأجداد في أعضـاء الأسـرة الأصغر سنـاً ويختلف الأجـداد اختلافاً كبيراً في درجة اندماجهم في حيـاة أحفادهم فبعضهـم يندمج بعمق والبعضـ الآخـر يبـدو غير مهتـم تماماً بأحفاده. والترمل هو أعظم فقدان انفعالي واجتماعي للمسن يظل يعـاني منه سنوات عمـره الباقية وذلـك لسببـين أولهما: أنَّ الترمل خبرة وأسلوب حياة يعانيها الفرد ما بقي من عمره، وثانيهمـا: أنه حالة ومكانة اجتماعية يعيش فيها.

الخدمات والبرامج الموجهة للمسن:

١- الخدمات الصحية:

يمثل كبـار السن أكثر الفئـات العمرية المستهلكة للخدمـات الطبية والدوائية فمع التقدم في العمر تـزداد الإصابة بالأمراض المختلفـة وتقل مناعة الجسـم وترتفع بين المسنين الأمراض المزمنة. وهناك طرق عدّة لتقديم الخدمات الطبية للمسنين وأهم هذه الأساليب هي:

- التدخل الوقائي الأولي:

يهدف التدخل الوقائي منه أو التخفيف مـن المشكلات الصحيـة ومضاعفاتها قبل حدوثها والتدخـل الوقائي يعنـي التوعية الصحيـة التـي تهـدف إلى التعريف بهذه الأمراض وكيفيـة الوقاية منها ويمكن نشر

هذه المعرفة بالعديد من الوسائل «كالتلفاز والصحف والمجلات وغيرها ».

- التدخل الوقائي الثانوي:

يهدف هذا النوع من التدخل إلى التعامل مع المشكلات الصحية في بدايتها فبمجرد ظهور أعراض أولية لمشكلة صحية معينة لدى المسن أن تتخذ جميع الإجراءات والاحتياطات اللازمة للتعامل معها من خلال محاولة الحد من التعرض للمشكلة نفسها سواء أكان إجراءً طبياً أو وقائياً.

ج- التدخل المكثف:

يهدف هذا النوع من التدخل إلى محاولة المحافظة بقدر الإمكان على نشاطات المسن اليومية وقواه الجسمانية والعقلية والنفسية ومنع المزيد من تدهور الحالة الصحية والنفسية ويمكن أن تقدم الخدمات في المنزل ويعتبر الإيداع في المصحات الخاصة بالمسنين آخر الحلول للتعامل مع المشكلات الصحية المتفاقمة وعدم وجود البدائل؛ لأنّ حالة المسن الصحية تتطلب إشرافاً طبياً متخصصاً لايمكن توافره في المنزل.

٢- الخدمات الاجتماعية:

الخدمات الاجتماعية والخدمات الصحية متلازمتان مكملتان بعضهما البعض فكلاهما تهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الرفاهية للمسنين كما أن الخدمات الصحية تتضمن أنواعاً من الخدمات الاجتماعية حيث أنها تتعامل مع إنسان يعيش في أسرة ويرتبط بعلاقات مختلفة ومتنوعة مع مؤسسات المجتمع. ويمكن تقسيم المسنين لغرض تقديم الخدمات الاجتماعية إلى فئتين:

أ- الفئة الأولى: المسنون الأصحاء الذين لا يعانون من أمراض نفسية أو عقلية.

ب- الفئة الثانية: المسنون العجزة ونعني بالمسنين العجزة أولئك الذين يعانون من أمراض مزمنة تحول بينهم وبين مزاولة حياتهم اليومية ونشاطاتهم الحياتية أو من يعانون من إعاقات شديدة مما يجعلهم يعتمدون اعتماداً جزئياً أو كلياً على الآخرين.

العزل الاجتماعي ودور المسنين:

وعندما يتقدم الإنسان بالعمر ويصبح عاجزاً عن تلبية حاجاته بنفسه وتتراجع قدراته الجسدية والعقلية، قد يشكّل عند ذلك عبئاً على من حوله، وقد يصبح وحيداً بعد انصراف الأبناء، وكثيراً ما يلجأ الأبناء في هذه الحالات إلى وضع آبائهم في دور الرعاية. ودار رعاية المسن: مؤسسة اجتماعية إنسانية تهدف إلى تقديم الرعاية الصحية والنفسية والاجتماعية للمسنين الذكور منهم والإناث والذين لا تتمكن أسرهم من إيوائهم فيها لظروف متعددة، وقد تكون هذه المؤسسة حكومية أو أهلية.

منذ منتصف خمسينيات القرن الماضي بدأ الاهتمام بإنشاء بيوت للمسنين وهي في

جوهرها مراكز للتمريض والرعاية والسبب الجوهري في هذا التطور هو الشعور بنقص الخدمات الطبية المعتادة بالنسبة لرعاية المسنين. لكن إيداع المسن داخل المؤسسة قد تكون له آثار سلبية وأخطر هذه الآثار ما يسميه الباحثون زملة المؤسسات والتي تتمثل في مجموعة أعراض أهمها حب الذات والاعتماد على الآخرين وفقد الاهتمام بالعالم الخارجي إضافة إلى فقدان المريض لقدرته على التعبير وهذه الزملة هي محاولة من المريض المسن للتعامل مع مناخ غير شخصي يسيطر عادةً على المؤسسات بحجة تخفيف الكفاية إضافة إلى اتجاهات بعض العاملين في هذه المؤسسات نحو المسنين ومعاملتهم كالأطفال.

وما يزيد الأمر سوءاً ما قد يسود بعض المؤسسات من روتين جامد ونقص الخصوصية الشخصية للمرضى وفقدان العلاقة الوجدانية المدعمة، وقد يؤدي ذلك إلى ظهور أنماط من السلوك تشبه أعراض الاضطرابات العضوية المخية حتى لدى الأشخاص الذين لا يعانون منها. وقد أدى النقد الذي تعرضت له بيوت المسنين وخاصة في فترة السبعينات إلى الاهتمام بنوعية الرعاية وتطبيق مستويات عالية عليها إلا أن ذلك أدى إلى زيادة تكلفة هذه الرعاية. إضافة إلى أن معظم هذا التحسين لم يتجاوز حدود المستويات المادية فلا يزال أغلب هؤلاء يعانون من نقص الخدمات النفسية والاجتماعية والطبية.

ولعلَّ أهم ما يراه خبراء رعاية المسنين في وقتنا الحاضر زيادة الاهتمام بالجانب الإيجابي فيها وتقديم خدمات التأهيل والتدريب على الاستمرار في تحمل المسؤولية والاختيار واتخاذ القرار ولو بدرجة محدودة. كما يجب تصميم المكان بحيث يسمح بالحرية والخصوصية مع درجة عالية من الأمان الا أن ما يجب أن ننتبه إليه هو أن إيداع المسن في بيت للمسنين يجب أن يكون آخر ما يمكن أن تلجأ إليه الأسرة فالرعاية داخل المنزل لهي أكثر تقبلاً من الناحية النفسية. ومهما يكن فإنَّ المكان الوحيد الذي يجب أن يبقى فيه المسن هو بيته، بين أبنائه الذين قضى عمره في تربيتهم، فهو البيت الآمن والوحيد الذي يوفر الطمأنينة والاستقرار له.

جدل بريخت ستانسلافسكي

أسعد طرابيه ✿



بدأ إبداع قسطنطين ستانسلافسكي الممثل والمخرج والمعلم يتشكل ويتطور مع مطلع القرن العشرين. حيث وقعت أحداث اجتماعية وسياسية في مطلع حياته لعلَّ أبرزها:

١- تجمع حلقات الاشتراكيين الديمقراطيين الثوريين في نواة حزب واحد يعمل على استقطاب الطبقة العاملة وذلك في عام ١٨٩٠م.

٢- إضرابات عمالية واسعة منذ عام ١٩٠٠م هدفها إسقاط الحكم المطلق.

٣- ثورة عام ١٩٠٥م وهي البروفة العامة للثورة على حد قول لينين، حيث

✿ باحث ومترجم وعضو الجمعية الكونية السورية.

تواطآت البورجوازية الليبرالية الروسية مع البورجوازية الأوروبية مع القصر لسحق الثورة.

٤- تصاعد أعمال الرجعية بإطلاق الأحكام العرفية والملاحقات والاغتيال والقتل والتشريد.

٥- الحرب العالمية الأولى وويلاتها حيث انهزمت البورجوازية الروسية ودفع ثمن هذه الهزيمة الشعب الروسي.

٦- قيام ثورة أكتوبر وانتصار الاشتراكية.

قال ستانسلافسكي في كلمة وجهها إلى أعضاء الفرقة المسرحية بمسرح موسكو الفني: «لا تنسوا أننا نسعى إلى تنوير حياة الطبقة الفقيرة، ومنحها لحظات سعادة وجمال، ضمن الظلام الذي تعيش فيه، نحن نسعى لبناء أوَّل مسرح عقلاني وأخلاقي ومفهوم لدى العامة ولأجل هذا الهدف العظيم سنهب حياتنا».

لقد تفاعل ستانسلافسكي مع القضايا الاجتماعية من موقع المثقف الديمقراطي قبل مرحلة الثورة الديمقراطية الروسية، فهز أركان المجتمع البورجوازي بعمله الفني، ولكن الرؤية الثورية للواقع لم تأته إلا بعد ثورة أكتوبر.

كان يسود الفن المسرحي في تسعينيات القرن التاسع عشر، أساليب الإنشاء والصنعة والقوالب الجاهزة. ولكن ستانسلافسكي أراد أن يقدم المسرح الإنساني الحي، وأن يعمم تجارب خيرة ممثلي المسرح الروسي والعالمي. حيث أراد أن يبني التعاليم النظرية التي تدفع عجلة الفن الروسي من خلال:

١- التخطيط لمسرح نوعي على أسس علمية.

٢- تأسيس منهج يكشف من خلاله قوانين الإبداع الفني عند المخرج والممثل.

وقد ظهرت أوَّل محاولة لكتابة المنهج عند ستانسلافسكي في مطلع عام ١٩٠٤م، ولكن الولادة الحقيقية كانت عام ١٩٠٧م، عندما نشر ملاحظاته التي تناول فيها الكثير من المسائل الهامة في المسرح، وظهر مصطلح المنهج لأول مرة عام ١٩٠٩م حيث أكد على أن عملية المعاناة لا تنفصل عن عملية التجسيد، فهما يترابطان بحيث أنَّ أحدهما يفترض بالضرورة وجود الآخر. ثم لعبت ثورة أكتوبر دوراً حاسماً في إغناء منهج ستانسلافسكي، كما أنَّها مدت حياة هذا الفنان بدفق حي، ووضعت أمامه مهمات ثورية على أرضية واقع جديد، وهنا كان لابد من نحت مضامين فكرية للعمل المسرحي.

وعلى الرغم من تفرد منهج ستانسلافسكي وأصالته، كان هذا المنهج منفتحاً فأفسح المجال أمام التجارب الفنية

الجريئة لتطويره، وقد وجد هذا المنهج لنفسه أتباعاً مميزين من أنحاء العالم كافة، أغنوه بالاعتماد على القوانين الأساسية للمنهج.

ومن بين هؤلاء الكاتب والمخرج والمنظر برتولد بريخت. ولد بريخت بعد خمسة وثلاثين عاماً من ولادة ستانسلافسكي، أي في العام ذاته الذي تأسس فيه مسرح موسكو الفني، وقد أدرك بريخت معنى الحرب العالمية الأولى، وتملكته مشاعر الكراهية لمن يطلقون الشعارات الرنانة. ومنذ مرحلة شبابه كان يتسلح بنظرة مادية ساخرة إزاء الواقع مع رفض لما هو سائد.

لقد حارب بريخت الحياة البورجوازية من دون أن يمتلك أساساً نظرياً لآرائه خلال مرحلة الشباب، كما في مسرحية بعل. وفي العام ١٩٢٤م أخذ بريخت يشعر باستياء من أعماله الأولى بسبب عدم امتلاكه النظرة الكلية للواقع، لهذا بدأ منذ العام ١٩٢٦م بدراسة رأس المال لكارل ماركس، وما ساعده على ذلك ثورة أكتوبر التي ساهمت في إنهاض القوى الثورية في ألمانيا. وهو ما عبر عنه وقتها المسرح العمالي الألماني الثوري.

لم يكن بريخت راضياً عن وضع المسرح الألماني في تلك الفترة لأنَّ أغلب المسارح البورجوازية كانت تعتبر الوصول إلى المشاعر الشخصية هي أساس فن الممثل، من دون أن تلمس جوهر الشخصية، فسادت المشاعر وتراجع الوعي، وفقدت الشخصية المسرحية وحدتها، ولم تخطف التكنولوجيا بصر وبصيرة بريخت عن رؤية التناقضات والخلل في بنية المجتمع المعاصر.

كانت عروض المسرح البروليتاري تلقى قبولاً لدى أوسع الجماهير الشعبية، وكانت تلقى ترويجاً طبقياً، كما استمالت بريخت ذاته حيث كان مهتماً بعروض بيسكاتور الثورية معتبراً أعماله ليست حدثاً عابراً، وإنَّما تحقق وظيفة اجتماعية جديدة للمسرح.

لقد أتقن بريخت ربط المسرح بالحياة، لذلك أتت أعماله تحمل طابعاً سياسياً، فقد استوعب الماركسية وأعلن انتماءه الصريح لها، وقد تجسد ذلك الانتماء في مسرحياته إلى أن وصل إلى أفضل نتاج إبداعي في ألمانيا الاشتراكية.

كان ستانسلافسكي يخدم عملية التغيير الاجتماعي، ويعكس الحياة في قوانينها الجديدة من خلال إبراز الجانب الطبقي لهذه الأعمال، منحازاً إلى الطبقة العاملة. أمَّا بريخت فمن خلال أعماله كتابة وعرضاً، كان يريد فضح العالم الرأسمالي الذي أوصل الفاشية إلى السلطة، ويعلم الناس كيف يمارسون دورهم في عملية الصراع من أجل تغيير الواقع.

لقد استطاع كل من ستانسلافسكي وبريخت الانتساب عن وعي إلى الواقعية الاشتراكية، حيث وصل ستانسلافسكي لها من خلال ذخيرة من التجارب الحياتية والفنية، ووصل بريخت لها وهو مشبع بتجارب الحياة ومسلح بالنظرية الماركسية، يقول بريخت موضحاً الاختلاف بينه وبين ستانسلافسكي، بأن ستانسلافسكي تعامل مع الفن من موقع الكاتب المسرحي، ومن الصعب المقارنة بين ستانسلافسكي وبريخت لاختلاف الفروق التاريخية والقومية الخاصة لكل منهما.

لقد تحققت الأحلام الإبداعية لستانسلافسكي في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، أمّا بريخت فقد تحققت مشاريعه في نهاية الأربعينيات والنصف الأوّل من الخمسينيات من القرن العشرين، بعد أن اندحرت الفاشية في وطنه.

إنَّ علاقة العديد من المسرحيين الألمان بستانسلافسكي ونظريته قد تأثرت بنظريتهم الأحادية وعدم معرفتهم التامة بمنهجه. فقد وجد بريخت أنَّ ستانسلافسكي قد طور مسرح الوهم، حيث يستغرق الممثل في دوامة المعاناة، وتلغى قدرة المتفرج على نقد الواقع، واتخاذ موقف فعال منه. لذلك حسب بريخت مسرح ستانسلافسكي يحمل طابعاً صوفياً واستبدادياً.

يؤكد بريخت: يجب إدخال الوعي إلى الفن، طالما بقي الفن بأحد أوجه نشاطه الإنساني تحت سيطرة اللاوعي، فلن يبقى للوعي إلا دور المراقب فقط. وهذا يعني إرغام الوعي على الصمت.

ويميل رجال الفن إلى تحطيم الوعي، ويرون فيه مجرد خشونة ونثرية وعسفاً مذهبياً معادياً للحياة، ويقدمون بدلاً عنه غبشاً ونتاجاً لا واعياً.

وقد وجه بريخت نقده لستانسلافسكي من وجهة نظر ماركسية. وخصوصاً على مرحلة ما قبل ثورة أكتوبر. إنَّ نقد بريخت صائب لأنَّ القضايا الاجتماعية لم تكن تعالج لدى ستانسلافسكي بالجدية المطلوبة، كما كان يعبر عنها بعد الثورة.

لكن بريخت في الخمسينيات من القرن العشرين. يعيد تقييم ستانسلافسكي بشكل صائب إذ لم يعد بمقدوره تجاهل الثوابت الإنسانية والديمقراطية والحماسة الكائنة في مرحلة ما بعد الثورة، وإغفال أثر التجربة الإبداعية المدهشة والمتجسدة في أعمال الممثلين والمخرجين في مسرح موسكو الفني وفي اكتشاف وتطوير ستانسلافسكي لأهم مبادئ الفن المسرحي.

قبل الثورة أعطى ستانسلافسكي أهمية قصوى للحدس في عمل الممثل، ولكن هذا الحدس الفني غير مستقل عن العمل التحضيري المجهد والهادف.

لقد أراد ستانسلافسكي أن يؤسس منهجاً ضد الفهم المثالي للفن، وضد اللاأدرية التي تنكر إمكانية معرفة جوهر الفن، إذ نحت ستانسلافسكي قواعد الفن المسرحي، وركز على عنصر المعاناة والذي يعني أن يتعمق الممثل في مشاعره وأفكاره الشخصية، فالممثل في أثناء معايشته للشخصية وتعمقها، لا يفقد الفكرة الرئيسية ويبقى طوال الوقت مسيطراً على ذاته، ويتواصل مع زملائه على الخشبة ولا ينسى وجود المتفرجين، ويجب عليه إيصال ما وراء النص، ولا ينسى الهدف الأعلى للدور والمسرحية.

وحسب منهج ستانسلافسكي، يجب أن تنسجم المشاعر والأفكار أيضاً، فهو لا يؤسس لمسرح الوهم، لأنَّ المعاناة لا تعني لديه فقدان السيطرة على الذات وانفلات المشاعر والانفعال، إذ نجد عند ممثلي مسرح موسكو الفني، تغلّب الإبداع الواعي على عفوية المسرح القديم.

كما ركز ستانسلافسكي على ضرورة الفهم الجدلي لعلاقة الممثل بالدور المسرحي، عن طريق المعاناة، لكن بتوجيه وإلهام من العقل، وبهذا المعنى فإن منهج ستانسلافسكي في الفن لا يمتلك أي صلة مع تعاليم فرويد الذي يعتبر الفن عنده تعبيراً عن رغبات ومشاعر مكبوتة، وهذه الرغبات والمشاعر الدفينة مرتبطة بالرغبات الجنسية المكبوتة من دون الأخذ بالظروف الاجتماعية والطبقية وتأثيرها على الإنسان، بينما نجد عند ستانسلافسكي أنَّ الوعي يساعد اللاشعور ولا يقمعه، فهو ضد تعريف طبيعة الفن الدرامي بكلمات رنانة مثل «اللعب من الداخل»، و«الإلهام السماوي» و«الموهبة الأصلية».

أمَّا بريخت فقد وقع في أسر التفسير الفرويدي لبعض مبادئ المنهج، واعتبر أن المنهج يجب أن يضع اللاشعور في أساس الإبداع، وبهذا فإنَّ بريخت ينطلق من التفسير النفسي من دون الأخذ بالوقائع، ثم يعارض ستانسلافسكي بمبدئه القائل بأنه يجب على المتفرج نسيان نفسه في المسرح، فعلى المتفرج أن يجلس في المسرح ولا ينسى طوال العرض أنَّه في المسرح.

يقسم بريخت عمل الممثل في الدور المسرحي إلى مراحل ثلاث:

١- التعرف على النص والشخصية.

٢- المعايشة: البحث عن حقيقة الدور من وجهة نظر ذاتية.

٣- النظر إلى الشخصية من خارجها، من خلال موقف اجتماعي، وفي هذه المرحلة يسعى بريخت لتحقيق المهمات التي وضعها ستانسلافسكي نفسها في الهدف الأعلى ولكن بوسائل مختلفة.

يقول بريخت «يحطم المسرح المعاصر الأطر الضيقة لعالم الأحاسيس الذاتية ويشق الطريق أمام الأحاسيس الاجتماعية الجديدة والغنية الجوانب».

لقد خاض بريخت نضالاً ضد الفن الإنساني المجرد من أي نزعة فكرية أو شعورية محددة. لقد اعتبر المسرح المعاصر هو الذي يكشف المضمون الطبقي للفن، ووظيفة المسرح هي المساهمة في تغيير الواقع ثورياً على قاعدة وعي الفنان لعلاقته بالواقع، يقول بريخت «الطبقة الصاعدة تحتاج إلى وعي نيِّر».

لقد حذر بريخت وستانسلافسكي من المعاناة غير المحددة، وإلا تحولت إلى الفوضى، لذلك تعاليم ستانسلافسكي تؤكد على الانتقال من المعاناة المحددة إلى كشف المضمون العميق الكامن وراء النص. وباختصار يمكننا تكثيف ما تمّ قوله حول ستانسلافسكي وبريخت بقول ستانسلافسكي: أنا أشعر إذاً أنا أفكر، بينما بريخت قال: أنا أفكر إذاً أنا أشعر.

أجرى بريخت عام ١٩٣٠م مقارنة بين المسرح الدرامي والمسرح الملحمي، وأشار إلى أنَّ المسرح الدرامي يتوجه إلى مشاعر المتفرج، بينما المسرح الملحمي يتوجه إلى عقله. إذ يمكن أثناء العرض الدرامي استخدام أدوات التأثير الغاضب والعقلاني معاً، والفنان المبدع هو الذي يقدم شخصية متناقضة، أي يجعل المتفرج يتعاطف مع هذه الشخصية بموقف ما، ولكنه ينقدها بجوانب أخرى بنفس اللحظة.

يؤكد بريخت على العلاقة بين المفهومين: فالعواطف تحفز العقل، والعقل يشذّب العواطف.

توصل ستانسلافسكي في الثلاثينيات إلى اكتشاف مبادئ هامة وأساسية في فن التمثيل، وهذه المبادئ هي:

الفعل المسرحي- الخيال- تركيز الانتباه- الاسترخاء- الوحدات والأهداف- التكيف -الإيمان والإحساس بالصدق - الذاكرة الانفعالية - الاتصال الوجداني بين الممثلين- القوى المحركة الداخلية - خط الفعل المتصل - حالة الإبداع - الهدف الأعلى- العقل الباطن

١.الفعل المسرحي:

إنَّ كل شيء يحدث على خشبة المسرح لابد أن يحدث لغرض ما، حتى احتفاظ الممثل بمقعده لابد أن يكون لغرض. ولغرض معين، وليس لمجرد الغرض العام من وجوب أن يكون على مرأى من المشاهدين.. إنَّ الممثل يجب أن يدرك سبب وقوفه .

لا يمكن أن يحدث على خشبة المسرح وتحت أي ظرف من الظروف أي فعل يقصد به الممثل أن يثير في الحال إحساساً ما وليس من أجل هدف معين.

٢.الخيال:

يجب على الممثل ألا يتخيل الأشياء من دون أن يكون له هدف وراء هذا التخيل

ومن أهم الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الممثل هو أن يجبر خياله ويكرهه بدلا من أن يروضه ويلاطفه.

إنَّ كل اختراع يقوم به خيال الممثل يجب أن يسبقه تفكير طويل في تفاصيله وأن يبنى على أساس من الحقائق، بحيث يستطيع الممثل أن يجد فيه الإجابة على الأسئلة التي يوجهها إلى نفسه (متى وأين ولماذا وكيف) لكي يضع صورة أكثر تجديداً لكيان متوهم.

وإذا سئل الممثل هذا السؤال المتناهي في البساطة: هل الجو بارد في الخارج اليوم؟

فينبغي قبل أن يجيب (بنعم) أو (لا) أو إنني لم ألاحظ؛ أن يعود بخياله إلى الشارع ويتذكر كيف مشى أو ركب..إلخ.

إنه لابدَّ أن يختبر إحساسه بأن يتذكر ماذا كان الناس الذين قابلهم يلبسون والطريقة التي كانوا يمشون بها، وكيف كان الجليد ينسحق تحت أقدامهم، وبعد ذلك يستطيع أن يجيب عن السؤال.

٣. تركيز الانتباه:

إننا في الحياة العادية نمشي ونجلس ونتكلم وننظر ولكننا على خشبة المسرح نفقد كل هذه الملكات.. إننا نشعر باقتراب الجمهور منا ونتساءل:

لماذا ينظر هؤلاء إلينا؟ ومن ثم يجب أن نتعلم من جديد كيف نقوم بكل هذه الأشياء أمام الجمهور.

إنَّ جميع الأفعال التي نقوم بها وحتى أبسطها، وهي الأفعال المألوفة لنا غاية الألفة في حياتنا اليومية تغدو عسيرة عندما تظهر خلف الأضواء وأمام جمهور مكون من ألف مشاهد. وهذا هو السبب الذي كان من أجله ضرورياً لنا أن نصحح أنفسنا، وأن نتعلم من جديد كيف نمشي وكيف نتحرك وكيف نجلس ونرقد.

ولتدريب التركيز يمكن للممثل أن يقوم بهذا التمرين مساء (عندما يذهب إلى السرير ويطفئ نور الحجرة يحاول أن يستعيد ما حدث في يومه كله ويحاول أن يسجل كل جزئية ملموسة وممكنة كأن يستعيد تذكر وجبة غداء، ويستعيد كل الأفكار والانفعالات الداخلية التي تضمنتها أحاديثه على المائدة، وليجتهد في أن يعاين بالتفصيل الأماكن المختلفة التي مشى فيها أو شرب فيها شايا، ثم ليتخيل جميع الأشياء الفردية المتصلة بألوان نشاطه وليحاول أيضاً أن يتذكر بقدر ما يستطيع من وضوح أصدقائه والغرباء عنه وغيرهم ممن مروا به..إلخ)

٤. استرخاء العضلات:

علينا قبل أن نحاول القيام بعملية الإبداع

أن نجعل عضلاتنا في حالتها الطبيعية حتى لا تعوق أفعالنا.

وليس التشنج العضلي العام وحده هو الذي يعرقل أداءنا لوظيفتنا أداءً سليماً؛ بل إن أي ضغط طفيف في لحظة ما قد يعطل عمل ملكة الإبداع.

إنَّ الممثلين يضغطون على أعصابهم عادة في لحظات التهييج والاستثارة، لذلك كان ضرورياً في اللحظات ذات الأهمية الكبيرة بصفة خاصة أن يحرروا عضلاتهم من التوتر تحريراً تاماً.

٥.الوحدات والأهداف:

سئل ربان سفينة كيف يتأتى له أن يتذكر. خلال رحلة طويلة. جميع التفاصيل الدقيقة لساحل من السواحل بمنحنياته وأجزائه القليلة الغور وشعبه الصخرية فأجاب قائلاً لا ألقي لها بالاً؛ وإنما أنا ألتزم خطة سير معين لا أحيد عنه.

وهذا هو المسلك الذي يجب أن يسلكه الممثل إذ يجب أن يتقدم في طريقه غير حافل بالتفاصيل العديدة وإنَّما يكون احتفاله بتلك الوحدات الهامة التي لا تعيق خط سيره وكأنها الإشارات. وتجعله لايحيد عن الاتجاه الإبداعي الصحيح.

ولو تعين علينا أن نمثل مشهد العودة إلى البيت على المسرح لوجب علينا أن نسأل السؤال التالي: أولاً ما الذي أفعل؟ فيكون الجواب: (أنا ذاهب إلى بيتي) وهو المفتاح الذي يدلنا على هدفنا الرئيسي. على أن الممثل في طريقه قد توقف عدداً من المرات، فقد توقف بلا حراك عند نقطة معينة وفعل شيئاً آخر. ولذلك فإنَّ النظر إلى واجهة المحل، يعتبر وحدة قائمة بذاتها، وعندما يواصل المسير إلى البيت يعود إلى الوحدة الأولى.

وأخيراً يصل إلى حجرته ويخلع ملابسه، فيكون ذلك العمل وحدة ثالثة، وعندما يستلقي في الفراش ويبدأ التفكير يكون ذلك وحدة رابعة، وبذلك نكون قد أنقصنا بمجموع وحداتنا إلى أربع وحدات، وهذه الوحدات تحدد لنا خط السير.

وهذه الوحدات الأربع هي التي يتألف منها هذا الهدف الواحد الكبير وهو العودة إلى البيت.

إننا نجد مالا نهاية له من الأهداف على خشبة المسرح ولكن ليست كلها أهداف ضرورية أو وحيدة، بل إنَّ الكثير منها ضار في الواقع ويجب على الممثل أن يتعلم كيف يميز بين الغث والثمين منها، وكيف يتجنب الأهداف غير المجدية، وكيف يختار الأهداف الصحيحة حقاً.

٦.الإيمان والإحساس بالصدق:

إنَّ الصدق على خشبة المسرح هو كل ما

يمكن أن نؤمن به إيماناً حقيقياً من أفعال أو أقوال تصدر منا أو من زملائنا. إنَّ الصدق والإيمان لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، إذ لا يمكن أن يوجد أحدهما من دون وجود الثاني.

٧.الذاكرة الانفعالية:

الذاكرة الانفعالية هي قدرة الممثل على استعادة شعور انفعالي لموقف معين والفرق كبير بين أن يعيش الإنسان الشعور الانفعالي لأوَّل مرة وبين أن يستعيد ذلك الشعور، ففي المرة الأولى يكون الشعور حاراً وصادقاً، أمَّا عندما يستعيده فيكون خفيفاً وذلك لأنَّ الانفعال تخف حدته مع مرور الزمن وهذا حسن وإلا ظل من يعاني من عذاب فراق شخص معذباً طوال حياته وهكذا.

لذا فالممثل عندما يستعيد ذاكرته الانفعالية يجب أن يبعث فيها تلك الحرارة التي اتصف بها شعوره لأول مرة.

٨.الاتصال الوجداني:

إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتصور مؤلفاً مسرحياً يقدم أبطاله وهم في حالة غيبوبة أو في حالة نعاس، فحينها تكون حياتهم النفسية غير قائمة بما هو مطلوب منها. كما لا يمكن أن نتصور أن يجمع المؤلف على المنصة بين شخصين لا يعرف أحدهما الآخر فحسب، بل يرفضان التعارف وتبادل الأفكار والمشاعر أو يخفي كل منهما هذه الأفكار والمشاعر عن الآخر بأن يجلس كل منهما في طرف من طرفي المنصة.

وفي هذه الظروف لا يعود ثمة مبرر لدخول المتفرج إلى المسرح ما دام لن يجد في المسرح ما جاء من أجله، أي إحساسه بمشاعر الأشخاص المشتركين في المسرحية واكتشافه

٩.التكيف:

يجب أن يتعلم الممثل كيف يوفق بين نفسه وبين الظرف والزمن، وبين نفسه وبين كل فرد على حده وإذا دعت الحاجة إلى التعامل مع شخص غبي يجب أن نكيف سلوكنا بما يلائم عقليته وأن نكشف أبسط الوسائل للوصول إلى ذهنه وإدراكه أما إذا كان الرجل الذي أمامنا حاد الذكاء فينبغي أن نتصرف بقسط أكبر من الحذر ونستخدم وسائل أكثر لطفا حتى لا يكشف حيلنا.

وينتهي ستانسلافسكي إلى النتيجة التالية: الأفضل بناء الدور المسرحي على تتابع الأفعال. وقد كتب بريخت «لقد أضحت طريقة الأفعال الفيزيولوجية المحصلة النهائية لأبحاث ستانسلافسكي، وهي الرصيد الأهم الذي ساهم فيه ستانسلافسكي في المسرح المعاصر».

كانت رغبة ستانسلافسكي أثناء تحضير الدور والمسرحية على نقل منطق الشعور إلى الفعل الحركي، فكل لحظة فعل ترتبط بشعور محدد، وكل شعور يستدعي بدوره فعلاً محدداً. يقول في حوار له مع ممثلين من مسرح موسكو الفني «عندما تسجلون منطق تتابع الأحداث، سيظهر عندكم خط الشعور الذي تبحثون عنه».

من هنا جاء تفسيره للعمل الفيزيولوجي على أنه فعل بسيكوفيزولوجي.

إنَّ منهج ستانسلافسكي لا يعطي الحلول الإخراجية الجاهزة، وما هو إلا طريقة يمكن من خلالها خلق الإحساس المسرحي الملائم لدى الممثل. وخلق الأرضية للمعاناة المسرحية الأصيلة، مع تركيز الانتباه للتخلص من عوامل التشتت والشرود، والاهتمام بما يجري على خشبة المسرح، وهذا الاهتمام يمكن خلقه من خلال كلمة «لو» وبالخيال المبدع الذي يستنطقه الممثل، فهو لا يستغني عن الانفعال، فالانفعالات تظهر في المواقف التي تنشأ فيها الحاجة ولا تجد لنفسها وسائل الإشباع، فيتوجب عندئذ مشاركة الجهاز العصبي الانفعالي في نشاط العقل الإبداعي.

يرى ستانسلافسكي بأنّه لا يجوز مقارنة الانفعال عند الحيوانات الراقية مع آلية الانفعال عند الإنسان لأنَّه مجموعة من العلاقات، كما لا يمكن مقارنة آلية الانفعالات الحياتية مع آلية الانفعالات الفنية.

لأنَّ الانفعالات الحياتية تمتلك طابعاً معرفياً ومعاشياً، أمَّا الانفعالات الفنية فتحمل في مضمونها بعداً اجتماعياً وتاريخياً، وهي تكثيف لتجربة علاقات، فإلى جانب المشاعر التي يعيشها البطل، يحمل الممثل في داخله الشحنة الإيمانية للفنان الممتلك لأدواته والمتوجه للمتفرج. فانفعالات الممثل إيحائية حتى لو كانت انفعالات الشخصية التي يجسدها سلبية، ربما كان يعاني البطل من مأساة، لكن الممثل إضافة إلى مأساة البطل، يعاني من نشوة الإبداع أيضاً. وقد يرتكب البطل فعلاً شائناً أو جريمة قتل، لكن الممثل يعاني إضافة إلى هذه المشاعر، سعادة التجسيد والكشف، فالانفعالات الفنية هي في جوهرها انفعالات ذكية.

فمن أجل كل هذا الغنى في أداء العمل المسرحي، ربط الإبداع بالهدف الأعلى، والانفعال بالأفعال التي تتطلبها الضرورات والأهداف المحددة، لذلك تحدث عن التطور الداخلي للشخصية فلكل فعل سبب.

يفرق بريخت بين العمل والتصرف، فالعمل أشمل في الغنى من التصرف، إذ يمكن التعبير عن العمل بأشكال مختلفة وأحد هذه الأشكال هو التصرف. يقدم

الممثل بفعل معين ولكن بلحظة أداء الفعل يمكنه التصرف.

يتفق بريخت مع ستانسلافسكي في ضرورة استخدام الأفعال الفيزيولوجية، ولتوضيح ذلك يمكن الاستشهاد بالمثال التالي: في بروفات مسرحية «أيام عائلة توربين» بدل أن تنصرف الأم للبكاء على ابنتها الميتة، نراها مشغولة بأمور أخرى، تأتي بكيس من الخيش لتغطي به جثة ابنتها المتوفاة، تدفع مالاً للفلاحين ليقوموا بدفنها..إلخ. وقد كان الهدف الأعلى للمشهد، هو إظهار حتمية العودة إلى التجارة من جديد، من دون أن تدرك أن رغبتها في الثراء قد كلفتها حياة أولادها.

يمكن أن ننتهي إلى النتيجة التالية: لم تكن رؤية ستانسلافسكي أحادية الجانب، فهو لم يعتبر فن المعاناة هو الوسيلة الوحيدة للتعبير، وقد طور طريقة الأفعال الفيزيولوجية. وبكلام آخر، إن طريقة الأفعال الفيزيولوجية لا تلغي المعاناة التي هي شرط ضروري للإبداع الفني عند الممثل. فإذا كانت المعاناة تنبع من الذات الفطرية عند الممثل، فإنَّ طريقة الأفعال الفيزيولوجية ترتبط بصدق المشاعر الإنسانية الأصيلة وبمعاناة الممثل.

المراجع

١- ستانسلافسكي وبريخت، تمارا سورينا، ترجمة: ضيف الله مراد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤م.
٢- برتولد بريخت - جاك دي سوشيه - ترجمة صياح جهيم - وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٩٣م.
٣- الحياة المسرحية - العدد (٤٦) عدد خاص عن بريخت ولوركا - وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٩٩م.
٤- الحياة المسرحية - العدد (٢١) - بريشت وتعزيز الشخصية الثقافية والوطنية - ترجمة توفيق الأسدي - وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٨٤م.
٥- عصور الأدب الألماني - باربارة باومان وبريجيتا أوبرله - ترجمة هبة شريف - سلسلة عالم المعرفة العدد (٢٧٨) - الكويت - ٢٠٠٢م.
٦- موقع مدرسة التمثيل للمخرج المصري علاء عبد العزيز.
٧- عدد من مواقع الإنترنت المهتمة بالفن الدرامي.

التصوف في الفكر الإسلامي

عيد الدرويش ✪

الكتابة عن التصوف تتطلب جهداً غير عادي للدخول في الفصل بين المفاهيم والمصطلحات والمعاني والدلالات واشتقاقاتها في معناها اللفظي والمجازي والتي اتسم بها هؤلاء والتطرق إلى منهجية الدراسة لتوضيحها أو الإمعان بها من أجل الوصول إلى جوهر التصوف وأبعاده الكونية الإلهية، فلابدَّ لأي دارس لهذه الظاهرة من دراسة الفكر الإسلامي.

فقد كثرت الدراسات حول هذا المفهوم أو المصطلح، وأمعن بعض الدارسين في تكوين رؤية إسلامية لهذا التصوف إلا أن أغلب الدراسات لم تصل إلى دراسة جادة تضع النقاط على الحروف من أجل تفسيرها وبيان مكوناتها.

فتكثر المصطلحات واشتقاقاتها فمنهم من يقول: إنَّ الصوفية جاءت من أهل الصفة الذين يعزفون عن الدنيا ويختارون العيش مع اللذات الإلهية التي جاء بها القرآن الكريم، وفي موضع آخر يأتي معنى التصوف من الصوف الذي يلبسونه للخشونة وهذه مجاهدة للنفس التي يريدون من خلالها الوصول إلى العبادة المطلقة وهم أهل الورع والتقوى.

ومنهم من يقول (إنَّ التصوف جاء من الصفة التي اتصف بها العابد والورع بجملة

✪ أديب وباحث سوري.

من المحاسن واعتماد الأوصاف المحمودة، وترك الأوصاف المذمومة) ويشير القشيري إلى أنَّ كلمة التصوف تدل على أنَّهم أهل الصفوة، إلا أنَّ العديد من ينكر ذلك بأنَّ هذا اللفظ لم يشع في عهد الصحابة والتابعين الذين كانوا في حالة صفاء روحي بل تضاف إلى جملة المصطلحات التي أحدثت مثل النحو والفقه والمنطق.

ومن التعاريف التي ترامت إلينا من القواميس والمخزون المعرفي بأنَّ التصوف كما ورد في الرسالة القشيرية (التصوف ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء) وفي طبقات الصوفية قال النوري (ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنها أخلاق) فالصوفية هي تجمع معاني ومبادئ الأخلاق وهي (ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك) فالتصوف علم لدني وفلسفة ليس ككل الفلسفات التي تقوم على المنطق، وهو موهبة ربانية، فالمتصوف شأنه شأن أي مدافع عن مذهبه.

وهو فلسفة الإسلام الدينية إلا أنَّ التطرق إلى الدخول في عالم الصوفية ليس بالشيء اليسير لأنَّ الدروب التي سلكها المتصوفة شاقة، ويقول أحدهم: (التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق) ومن التعاريف اللغوية أيضاً كلمة (Mystic) اللاتينية والتي يقابلها في العربية (صوفي).

فبقي اشتقاقها مرهوناً بالمدلول الديني، وهو من الصفاء، ويشير القشيري أيضاً إلى أنَّ اشتقاقها من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة، ويضيف أيضاً (مثل قول من قال أنه من الصوف) والتصوف أي لبس الصوف مثل (تقمص) إذا لبس القميص، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف.

إلا أنَّ هذا المصطلح لم يظهر قبل الإسلام وحتى في صدر الإسلام، فنلاحظ أنَّ هذا المصطلح ظهر في عهد الخلفاء الراشدين والصحابة التابعين، ففي صدر الإسلام لم يكن الناس بحاجة إلى دراسة الورع والتقوى، بل كانوا كلهم مجاهدين ومقبلين على العبادة بطبيعتهم وبحكم قرب اتصالهم برسول الله -صلى الله عليه وسلم- فهم يتسابقون ويتبارون في الاقتداء به، فلم يكن ثمة ما يدعوهم إلى تلقين علم يرشدهم إلى الاقتداء به، مثل العربي يعرف اللغة العربية بالتوارث كابر عن كابر حتى أنه ليقرض الشعر البليغ بالفطرة من دون أن يعرف شيئاً عن قواعد اللغة العربية والنظم، فمثل هذا لا يلزمه أن يتعلم النحو ودروس البلاغة، ولكن دروس البلاغة تصبح لازمة وضرورية هي وغيرها من القواعد والعلوم عند تفشي اللحن وضعف التعبير، أو لمن يريد من الأجانب أن يتفهمها ويتعرف عليها، أو عندما يصبح هذا العلم ضرورة من ضرورات الاجتماع كبقية العلوم التي نشأت وترعرعت وتمَّ تأليفها على

مرّ العصور، فالصحابة لا يتسمّون باسم المتصوفين بل كانوا يعيشون هذه الحالة وتظل المذاهب والرؤى هي حتمية الفعل، والمتغيرات والحراك الاجتماعي يلعبان دوراً رئيسياً في ذلك.

وعندما دخلت إلى الإسلام أمم شتى وأجناس عدّة واتسعت دائرة العلوم وتقسمت وتوزعت بين أرباب الاختصاص قام كل فريق بتدوين الفن والعلم الذي يجيده دون غيره فنشأ علم التوحيد وعلوم الحديث وأصول الدين والتفسير والمنطق ومصطلح الحديث وغيرها كثير فأصبح التأثير الروحي بعد هذا العصر يتضاءل شيئاً فشيئاً، فأخذ الناس يتناسون ضرورة الإقبال على الله بالتعبّد مما دعا أرباب الرياضة والزهد أن يعملوا على تدوين ذلك من ناحيتهم أيضاً فعملوا على تدوين علم التصوف وإثبات شرفه وجلاله وفضله على سائر العلوم،ولم يكن ذلك احتجاجاً على انصراف بعض الطوائف الأخرى إلى تدوين العلوم كما يزعم بعض المستشرقين بل كان كما يجب أن يكون سداً للنقص واستكمالاً لحاجات الدين في جميع نواحي النشاط.

إنّ أوّل من أسس أسسها كان الوحي السماوي في جملة ما أسس من الدين المحمدي إذ هي بلا شك مقام الإحسان الذي هو أحد أركان الدين الثلاثة التي جعلها النبي(صلى الله عليه وسلم) بعد ما بيّنها واحداً بقوله هذا جبريل عليه السلام أتاكم يعلمكم دينكم وأورد صاحب كشف الظنون في حديثه عن علم التصوف كلاماً للقشيري قال فيه: اعلموا أنّ المسلمين بعد رسول الله لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم صحابة الرسول إذ لا أفضلية فوقها فقيل لهم الصحابة، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين.

كما يضيف القشيري في رسالته أنّه يجب عدم التركيز على الاشتقاق اللغوي، إنّما سمي الصوفية صوفية وذلك لتميزهم عن غيرهم من أصحاب الحديث واللغة والتفسير وعلم الكلام وغيرهم، ويقول أبو يزيد البسطامي مخاطباً المتفقهين وأصحاب العبارة (أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت) فالفقيه يؤكد على روايته فيقول حدثني فلان عن فلان عن فلان، والصوفي يقول: حدثني قلبي عن ربي فشتان بين القولين، فالأول أخذ علمه عن من مات فأين فلان هذا الذي مات، أمّا الصوفي فيقول أخذت علمي عن الحي الذي لا يموت.

ويواجه عالمنا الإسلامي بعامة والعربي خاصة استخدام المصطلحات الغربية، وهي أن يفعل الإنسان أي شيء في حدود القانون الوضعي المتغير لا في حدود شريعة الله الثابتة.

وكثيراً من الحريات في القوانين الوضعية الغربية، والتي تتمثل في حرية الرأي مثلاً تتيح للمشركين بالله أن ينشروا دعاويهم على الناس فيستجيب لهم بعض الجاهلين فيزعمون أنَّ الطبيعة خلقت نفسها بنفسها ولا أثر للخالق.

وعلى النقيض من ذلك نجد الماديين يضمون تحت ألويتهم شريحة واسعة بلا وعي ويحاكمون ذلك الفكر الملحد الذي يدعو أن الإله والكون مادة.

كما تتيح الحرية في مفهومها الغربي حرية ممارسة الجنس الواحد (المثلية الجنسية) وهذا أسوأ ما انحدر إليه مفهوم الحرية عند الغربيين.

وهناك فريق كبير لا يستهان به من المجتمعات الغربية التي تسخر من بعض الشعائر الدينية الإسلامية، ومنها مثلاً الحج والطواف حول الكعبة وترى بأنَّه لافائدة من تلك العملية ولكن علينا ألا نسخر منهم عندما يطوفون حول ضريح لينين أو عندما يقبلون تمثاله ويطوفون حوله.

وكذلك الصيام الذي لا يؤمنون به ويرون أنه عادة غير نافعة، ولكن أين هم من الصيام البوذي للمجتمعات الأخرى هذا هو الإسلام وتعاليمه ستظل قائمة ما دام هناك من يناشد أمة الأرض أن لا إله إلا الله، ولا يمكن أن يزول حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

هذه تعاليم الإسلام وهذه الشريعة الكاملة والمرنة كل المرونة وهي مصدر لكل القوانين والتشريعات، ومصدر لكل العلوم الدنيوية والأخروية.

وإذا كانت مهمة دعاة الإسلام المخلصين أن يعيدوا لهذا الدين روحه، وأن يفتحوا له مغاليق القلوب فما قصد الصوفية في كل عصر وزمان إلا العودة بالمسلمين إلى ظلال الأنس بالله ونعيم مناجاته وسعادة قربه بإرجاع روحانية الإسلام إليه من دون تطرف وتعصب واعتداء، بل هو رسالة لكل مكان وزمان، وإذا كان خصوم الإسلام قد عملوا على تشويه معالمه فوصموه بالجمود والقصور واتهموا أتباعه بالرجعية والتأخر ومن ثم صبوا عليه حملاتهم المغرضة بأساليبهم المدروسة المبتكرة، فتارة يشككون الناس في المذاهب الفقهية المعتمدة وتارة أخرى يطعنون في بعض رواة الحديث من صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ويلفت الأنظار الطعن المقصود والهجوم العنيف على التصوف الإسلامي، وما ذلك إلا جوهر الإسلام وروحه النابضة وحيويته الفعالة، فقد أراد المبطلون تشويه معالمه وتصويره فلسفة خيالية وضعفاً وزهداً وانعزالاً، ولذلك يعتبرونه ابتداعاً خرافياً. ولكن الله أبطل دعواهم وأذن

لدينه بالحفظ والبقاء، فتحطمت أقلامهم وذهبت الريح بدعواهم، وبقي التصوف منارة السالكين إلى الله تعالى، فهو خلاصة من القيم والأخلاق المكتنزة بالخصال الروحية الحميدة.

بدأت الرسالة مع الرسول العربي الكريم (صلى الله عليه وسلم) بـ (اقرأ) واقرأ لها دلالتها إذ هي من الله عز وجل عن طريق جبريل الأمين عليه السلام ولم يكن الرسول بقارئ لكن جبريل عليه السلام قال له كما جاء في الآية الكريمة: (اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم)سورة العلق، الآيات من ١-٤ بدأت الدعوة الإسلامية إذاً بعلم وهبي وهبه الله تعالى للرسول «صلى الله عليه وسلم» بلا مكابدة ولا معاناة ولا تحصيل ولا اكتساب إنما بوحي منه تعالى فمن آمن بالله خالقاً وبالرسول(صلى الله عليه وسلم) نبياً ومبشراً ونذيراً، فإنَّ عليه أن يؤمن بالعلم اللدني الذي يأخذه المؤمن من الله بلا وساطة أو حجاب، وإذا كان هذا العلم لا يحظى به إلا طبقة خاصة وهم المؤمنون إلا أن ذلك ليس معناه أن ينكره الحاقدون والطاعنون في الإسلام.

لقد أخذ الصوفية بالعلم اللدني وفتح لهم بعض أسرار الله، وكشفت عنهم بعض الحجب وعاينوا بعض النعم والمعارف الإلهية يقظة ومناماً وذلك اقتداء بشخصية الرسول لأنَّهم واكبوا سنته المباركة وساروا على هديه وتطبعوا بطباعه وحاكوه في سلوكياته ومشوا على أثره. وهكذا كان التابعون بعد الصحابة على قدم رسول الله لذلك نجح المسلمون في عصور الإسلام الزاهرة في قيادة العالم كله علمياً وأخلاقياً وسلوكاً علمياً، لأنَّهم استنوا بسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) (في تفكيره وفي مأكله ومشربه وملبسه ونظرته إلى الدنيا وطلبه الآخرة ولم يضعف المسلمون ولم يهنوا، إلا عندما تركوا شريعة الله، فتكالبوا اليوم على المال والرياش.

وفي هذا المعنى يحدثنا الرسول(صلى الله عليه وسلم) يقول: (أتاني جبريل بمفاتيح خزائن الأرض فو الذي نفسي بيده ما بسطت إليها يدي)، لو علم المشرع أنَّ المال يمكن أن يكون غاية للإنسان لبسط يده إلى مفاتيح خزائن الأرض، ولو علم أنَّ فيها خيراً له ولأمته ما تركها أبداً ولبسط يده إليها، فأخذها ونعم بها لنفسه وصحابته وأمته جميعاً لكنه تزهدت نفسه في الدنيا ونعيمها بعد أن أطلعه الله سبحانه وتعالى على حقيقتها.

لقد كره الرسول (صلى الله عليه وسلم) هؤلاء الذين اغتروا بالدنيا وجعلوها جل همهم، فعبدوا الدراهم والدينار وسماهم بالأشرار ويقول فيهم: شرار أمتي الذين ولدوا

في النعيم وغذوا به، همهم ألوان الطعام، وألوان الثياب، يتشدقون في الكلام.

حدد لنا الرسول الشر والأشرار وبيّن لنا أنّهم المنغمسون في الرفاهية والتنعم على حساب المثل العليا والمعايير الأخلاقية والآداب، وأن هذه الحياة التي يعيشون فيها لا خير فيها لأمته من بعده.

فالصوفيون لا يهتمون بما يحدثونه من كرامات وخرق عادات ما لم تكن على الشريعة، فلا يعول على من يمشي على الماء أو يطير في الهواء أو يأتي بفاكهة الصيف في الشتاء ما لم يكن مؤدياً لحقوق الله آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر متأدباً بآداب الله، لأنه يجوز أن تكون الكرامة امتحاناً له من الله واختباراً لمعدنه، فلا يفتن عندما ينعم الله عليه ببعض هذه الكرامات خوفاً من الافتتان، والعبودية لله يمكن أن يستكشفها المؤمن وغير المؤمن لأنها مسخرة لكل إنسان في الأرض مادام يسعى ويمشي في مناكبها بالدراسة والتحصيل والتجربة والنظر، وأمّا العلم المدني فلا يمكن أن يحظى به إلا من اتبع كتاب الله وسنة نبيه في أقواله وأفعاله وأعماله وسلوكه، وهذا ما فعله صوفية أهل السنة فذاقوا بعض نعم الله، فليس من ذاق كمن لم يذق وفي ذلك يقول الجنيد (لو علم الملوك ما نعانيه (نحظى به) من لذات ونعيم لجلدونا بالسيوف) ويقصد الإمام الجنيد بهذه الإشارة أن الصوفية يتذوقون لذات وينعمون بثمرات، ويفيض عليهم الله سبحانه وتعالى بتجليات ويحظون بأسرار ويفتح الله عليهم بمنن وعطايا وهبات ومبشرات لو علم بها ملوك الدنيا وحكامها وقادتها لحاربوا أهل الطريق والعارفين بالله حرباً لا هوادة فيها، ولو باستخدام الأسلحة والمكائد والمخادعات ليحظوا ببعض ما يحظى به الصوفية من هذه اللذات، ومن ذلك النعيم الذي يتفضل به الله عليهم من دون غيرهم، هذه ليست دعوة للانغلاق على الذات الإسلامية والتطرف في بعض جوانبها،أو في كليتها وليست مناشدة لإلغاء كل العلوم والعيش في حياة الزهد من دون التنعم بالحياة التي خلقها الله للطيبين (وكلوا من طيبات ما رزقناكم) سورة البقرة، الآية١٧٢ كما يشير الغزالي في هذا الجانب أنّ المؤمن المتصوف كان زاهداً وتاركاً ملذات الدنيا التي أنعم الله بها على عباده ونعم بها الكافر، إذ لا رهبنة في الإسلام وبين هذا وذاك يمكن أن نستقي من خلال هذا الاستعراض لمفهوم التصوف وحدوده أهمية الأخلاق والمبادئ والنظم التي جاء بها الإسلام في سنن وشرائع تستمد منها كل السنن والشرائع الوضعية، فكان الإسلام تشريعاً اجتماعياً واقتصادياً ودروساً وعبراً ضمن منهجية وأسس وصيغ معاصرة تتوافق وحركة المجتمع.

فالتصوف لم يسلم من الدس والتحريف من هؤلاء الدخلاء، فمنهم من أدخل في كتب الصوفية أفكاراً منحرفة وعبارات سيئة ما أنزل الله بها من سلطان ومنهم من

أراد أن يفسر دين المسلمين بأشياء أخرى تمس عقائدهم، فنسب إلى بعض رجال الصوفية أقوالاً تخالف عقيدة أهل السنة كالقول بالحلول والاتحاد، وبأنَّ الخالق عين المخلوق والمكون، ومنهم من حاول تشويه تاريخ الصوفية ونزع ثقة الناس بهم فدس في كتبهم حوادث وقصصاً من نسج خياله فيها ارتكاب المنكرات واقتراف للآثام والكبائر كما نجد ذلك كثيراً في الطبقات الكبرى للإمام الشعراني عنه وهو منها بريء..

ومنهم المبشرون والمستشرقون وأبواق الاستعمار الذين درسوا كتب السادة الصوفية وكتبوا عنهم المؤلفات لأجل التحريف والتزوير والدس يقصدون بذلك أن يطعنوا الإسلام في صميمه وأن يسلخوا روح الدين عن جسده.

ولا أدري كيف يثق مسلم صادق بأقوال عدوه المخادع الماكر، ومنهم السذج الذين يصدقون هؤلاء وهؤلاء،فيعتقدون بهذه الأمور المدسوسة ويثبوتها في كتبهم وكل هذا بعيد عن الصوفية والتصوف، فإن قال قائل أن ما نسب إلى الصوفية من أقوال مخالفة هي حقاً من كلامهم بدليل وجودها في كتبهم المطبوعة المنشورة.

نقول له: ليس كل ما في كتب الصوفية لهم لأنها لم تسلم من حملات الدس والتحريف وما أحوجنا إلى تضافر جهود المؤمنين المخلصين لتنقية هذا التراث الإسلامي خاصة والعربي عامة مما لحق به من دس وتحريف.

يعتبر العلامة ابن خلدون رائد علم الاجتماع أنَّ التصوف الإسلامي علم من العلوم الشرقية الحادثة في الإسلام، والتصوف الإسلامي في نظري له أصول عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم فطريقة الصوفية إنَّما هي طريق السلف الصالح، وهو طريق الحق والهداية والتصوف في رأي ابن خلدون أصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه العامة من الناس من اللذات وطلب المال والجاه ولقد كان الصحابة كما أورد ابن خلدون ينفردون عن الخلف في الخلوة للعبادة، ويقول إنَّ ذلك كان عاماً في الصحابة والسلف الصالح.

ويبين لنا ابن خلدون في مقدمته أنَّ السبب في شيوع اسم الصوفية راجع إلى أنه قد تفشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني الهجري، وبَعُد كثير من الناس عن العبادة وجنحوا إلى مخالطة أهل الدنيا. لذلك اختص المقبلون على الله العكوف على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. وكأن ابن خلدون يرد على مزاعم بعض المستشرقين والمستغربين عندما يتقولون على الصوفية ويدعون أنَّ هذا التصوف لا أصل له من الشريعة، فيقول في ذلك وسار علم الشريعة على صنفين:

١- صنف اختص به الفقهاء وأهل الفقه وهو الأحكام العامة في العبادات والمعاملات.

٢- صنف اختص به الصوفية وهو في

القيام بالمجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد وكيفية الترقي من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك. فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وعلماء الكلام في الكلام وعلماء التفسير في التفسير دوّن رجال من أهل التصوف كتباً في الورع ومحاسبة النفس ويستشهد في ذلك بما فعله القشيري في كتاب (الرسالة) والسهروردي في كتاب (عوارف المعارف) كما جمع الإمام الغزالي بين الأمرين وذلك في كتاب (إحياء علوم الدين) فقد كتب الإمام الغزالي عن الورع والاقتداء ثم بين آداب الصوفية وسننهم وشرح اصطلاحاتهم، وأدق معارفهم وأصبح علم التصوف الإسلامي علماً مدوناً بعد أن كان التصوف عبارة عن عبادة فحسب، والحقيقة أن التصوف مثله في ذلك مثل علم الفقه والكلام والتفسير والحديث كان علماً يتلقى من صدور الصحابة والسلف، وإن لم يكن في القرن الأول والثاني قد دوّن مثل كثير من العلوم الإسلامية، إلا أنه كان في الحقيقة موجوداً في صدور الصحابة والتابعين وتابع التابعين.

لقد كان الشغل الشاغل للصحابة في الصدر الأول للإسلام هو العمل الجاد على حفظ وترتيب القرآن بالسنة ثم أصبحت الحاجة ماسة إلى تدوين العلوم، فدونت علوم الفقه والتفسير والحديث ثم نشأ علم الكلام ثم التصوف أو كما يسميه ابن خلدون (الطريقة) أو آداب القوم من المجاهدة والخلود والذكر.

ويستنتج ابن خلدون من ذلك أن المريد في الطريق الصوفي يتحصل في كل مجاهدة على كل حال أي نتيجة لتلك المجاهدة وذلك الحال، إمّا أن يكون عبادة ترسخ في نفسه فتصير له مقاماً وإمّا أن تكون صفة للمريد، وهذه الصفة تكون حاصلة للنفس كأن تكون حزناً أو سروراً أو كسلاً أو نشاطاً إلى غير ذلك من مقامات وينتهي ابن خلدون إلى القول إنّ المريد ما يزال يترقى من مقام إلى مقام إلى أن يصل في النهاية إذا صدق إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة، فالهدف النهائي للمريد الصادق في الطريق الصوفي هو الوصول إلى التوحيد وشهود أن لا إله إلا الله ويؤيد ذلك بالحديث النبوي من قول الرسول (من مات وهو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صادقاً من قلبه دخل الجنة) وينبه على أنّ الترقي من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام لا بد أن يبدأ بالإيمان والطاعة والإخلاص،وهنا تصاحب مجاهدة المريد الأحوال والصفات وتأتي عنها نتائج وثمرات، فإذا وقع تقسيم من المريد أو خلل في الثمرات التي يتحصل عليها، فإنّما ذلك نتاج لالتفات المريد إلى الحظوظ الدنيوية أو لوجود آفات كالخواطر النفسية أو الشيطانية لذلك يحتاج المريد إلى إعادة النظر إلى نفسه وعلاج عيوبها والرجوع إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله لأنّ النتائج مقترنة بالأعمال.

هل نحن متقدمون على أسلافنا.. في كل شيء؟

المهندس ملاتيوس جبرائيل جغنون ✿

لو طرحنا السؤال أعلاه من دون عبارة «في كل شيء» أي اكتفينا بالقول «هل نحن متقدمون على أسلافنا؟» وحسب، لكان بديهي الجواب بـ«نعم» من دون أدنى تردد. إذ بديهيٌّ أننا -بالمحصلة- سبَقْنا أسلافَنا، القريبين منهم والبعيدين، بما بات معروفاً للجميع من منجزات التكنولوجيات المعاصرة وغير المعاصرة مما لا نجد مبرراً لإضاعة الوقت في تعداده.

ولكن السؤال المطروح هو، وعلى وجه الدقة، هل نحن متقدمون عليهم في كل شيء؟ وهنا نضع خطاً تحت هذه العبارة الأخيرة. ويمكننا وضع السؤال وطرحه بصياغة أخرى وهي: هل سبقونا هم إلى معارف وتقنيات نعتبرها من منجزاتنا المعاصرة؟

لقد سبقونا، ولا أقول كل أسلافنا، بل بعضهم فقط، (والمعنى مفهوم وجلي للقارئ الفهيم)!!! نعم، سبقونا في كثير من الوجوه والمضامير. إذ كثيراً ما نعتقد خطأً، أن ابتكارات «العصر» هي من ابتكارنا نحن المعاصرين المُحدَثين، وذلك تكريساً واستمراراً لمفاهيم سائدة خاطئة لم نمحص بها أو ندقق. فمثلاً، لقد عرفوا مادة

✿ مترجم وباحث ومؤرخ سوري.

«البيتون» أو الخرسانة، قبلنا بأكثر من ألفي عام على أقل تقدير!!

وهذا الكلام ليس من قبيل «التخريص» بل إنه مثبت علمياً وبالدليل الآثاري. وسنعطي فيما يلي الأمثلة والإثباتات بالأدلة القاطعة على كل ما «نزعم»، ليس فقط في مجال معرفتهم للبيتون، بل وفي مجالات هندسية أخرى أيضاً.

ولا يعتقدن أحد أنَّهم سبقونا إلى معرفة أشياء كثيرة نحن نعرفها اليوم وكفى، ففي هذا ظلم بحقهم وإجحاف، بل وجهل في جانبنا. فالحقيقة أنَّهم عرفوا منذ أزمان ما لا نعرفه نحن اليوم في زمننا الحاضر!!! أي أنَّهم تركوا لنا ألغازاً محيرة من أعماق الماضي مازلنا اليوم نتعجب ونتساءل ونحاول اكتشاف كيف توصلوا إليها أو كيف صنعوها أو كيف نفذوها. وهذه «الألغاز» ترقى إلى المعجزات حتى بمعايير التقنية «المتطورة» المعاصرة التي نمتلكها اليوم.

وفي هذا المقام، لاتفوتنا حقيقة امتلاك قدامى المصريين، للكثير من المعارف المادية والإنشائية والمعمارية ومعارفهم الفلكية المذهلة، التي عَزَّت على حضارات قديمة أخرى ناهيكم عن علومهم السرّانية. وهذا أمر ثابت تاريخياً ومعترف به على نطاق واسع في الأوساط المعرفية. فعملية بناء الأهرام، على سبيل المثال لاالحصر، ما زالت عصيَّةً على مداركنا حين نحاول تفسير الكيفية التي تمت بها. وما زال الباحثون والأركيولوجيون يضعون تصوراتهم وافتراضاتهم حول طريقة تنفيذها من دون أن يتوصّلوا إلى الجزم في أية من هذه التصورات أو الافتراضات. ولذا فإننا لا نستغرب أن كبار الفلاسفة والرياضيين والعلماء الإغريق من أمثال فيثاغورث وتالس وهيرودوتس وغيرهم قد «حجّوا» إلى قبلة المعارف مصر لينهلوا من معينها قبل الميلاد بستة قرون على الأقل.

إليكم الأدلة الدامغة على بعض ما سبقنا إليه أسلافنا في الأمثلة التالية:

أولاً- لقد عرفوا مادة «البيتون» أو الخرسانة قبلنا بألفي عام على الأقل!!:

من جملة ما نعتقده، خطأ، نحن المهندسون المدنيون[1] وسواء على حدٍّ سواء، هو أن مادة البيتون أو «الخرسانة» على أشكالها إنّما هي من ابتكارات القرنين الأخيرين (التاسع عشر والعشرين) تحديداً، وذلك لأنَّ مادة الإسمنت البورتلاندي لم تُعرَف إلا متأخراً عام ١٨٢٤م على يد الإنكليزي جوزيف أسبدن Joseph Aspdin. ونعلم أيضاً أنَّ أوّل مصنع للإسمنت أُنشِئَ في ولاية بنسلفانيا الأمريكية عام ١٨٧٥م وأن أوّل استخدام له في الطرق كان في ولاية

ميشيغن عــام ١٩٠٩م. ولكن، وبغض النظر عمَّــا هو معروف اليوم بــأن مادة الإسمنت البورتلاندي تشكل المادة الرابطة الأساسية لمكونــات البيتون، فإنه مــن المؤكد اليوم أن أسلافنا، بل بعضهم، قد طوروا مواد رابطة أخرى تفعل فعــل الإسمنت كانت تخلط مع الماء وتصب «سائلة» في قوالب أو بدونها ثم تتصلب بعد فترة لتصبح مادة مقاومة ليس فقط للضغــط والشد بدرجــات متفاوتة، وإنَّمــا قابلــة للتصلب ضمن المــاء أو حتى في مياه البحــر المالحة وقادرة على مقاومة الفعل الكيميائي لهذه الأخيرة.

ولم يعرفوا البيتون فقط، بل عرفوا أيضاً تقنيات متقدمة في صبه، سواء على اليابسة أم في البحــر! ففي مدينة «قيصرية البحر» (انظــر NGM Feb ١٩٨٧) وهي مدينة ساحلية دائرة اليــوم ومرفأ قــديم غارق تحت سطح الماء علــى الساحل الفلسطيني يبعــد نحــواً من ٣٠كــم إلى الجنــوب من مدينة حيفــا (انظر الخريطة في الشكل١)، أظهرت التنقيبات الأثرية (انظر الصورة٢) تحت سطح الماء وفوقــه وجود مرفأ (انظر الصورة الجوية٣) كان يعتبر واحداً من أهم أربع مرافئ في المتوسط في الدور الروماني، والعائــد إنشاؤه إلى فــترة حكم الإمبراطور الروماني أوغسطس قيصر (٢٧ ق.م - ١٤م). وكان قد أُطلق اسم «القيصرية» على المدينة والمرفأ حاكمُ فلسطين الملك هيرودوس تيمناً باسم سيــده أوغسطس قيصر وباتت تُعرَف بقيصرية البحر Caesarea Maritima تمييــزاً لها عن عــدة قيصريات أخرى مثل قيصريــة فيليبــي وقيصرية الكبــادوك أو كبادوكيا (كايسيري اليــوم). وبيت القصيد في كلامنــا أن بنــاة المرفــأ استخدمــوا نوعــاً مــن البيتــون المائــي Hydraulic Concrete الــذي يشكل نوعــاً خاصاً من الرماد الــبركاني مادة أساسية في تكوينه في صب كتل ضخمــة لصنع المكسرين الجنوبي (مع لسانه) والشمــالي من الميناء. ونحن لا نستغــرب هذا إذا علِمنا أنَّ الإنسان اكتشف أنَّ الطبيعة سبقتــه إلى «تصنيع» الإسمنت حــين يصادف مرور الحمــم البركانية ذات الحــرارة المرتفعــة من باطــن الأرض على طبقــات الغضار، فيتم «شَيُّهــا» وتخليصها من الماء لتتدفــع غباراً مشوياً جاهزاً ينتشر على سطــح الأرض المحيطــة بالبركان، ما دَفَــع «مبتكر» مــادة الإسمنــت إلى محاكاة هذه الحادثة الطبيعية في فرن شي الغضار الفولاذي الضخــم الأسطواني المدعو kiln «كِلْــنْ» الأفقي ذات الميــل الطفيف (والذي يشكل المكون الرئيس لمصنع الإسمنت) لينتج مادة الـ«كلينكر» clinker ليصار إلى طحنه فيمــا بعد وإضافة نسبة بسيطة من الجبس (الجبصين) لتسريع تصلُّبه. أي، وباختصار،

فإنَّ «مخترع» الإسمنت لم يفعل إلاّ محاكاة الطبيعة لإنتاج الإسمنت.

أمَّا المهندسون الذين صمموا ونفذوا مرفأ القيصرية فقد جهزوا لذلك على البر قوالب خشبية ضخمة يمكنها أن تطفو وتتشكل جدرانها من طبقتين يفصل بينهما فراغ اتساعه أربعون سنتمتراً تقريباً، ثم تم قَطْرُ القوالب بالسفن إلى مكانها المحدد لإغراقها وتنزيلها في مواضعها المقررة. وتمَّ إغراق هذه القوالب الضخمة بإملاء الفراغ المتشكل بين طبقتي جدرانها بشكل متكافئ بملاط عازل للماء وبعد أن استقرت القوالب التي تمَّ إغراقها في مواضعها على قعر البحر بوشر بصب البيتون المائي ضمن خلاياها المعَدَّة لذلك. (انظر الشكل التوضيحي في الصورة٤) الذي يبين ما ذهبنا إليه.

وهنا أيضاً، وبعيداً عن مسألة معرفتهم الخرسانة المائية hydraulic concrete، أذكر أنَّ بناة هذا المرفأ كانوا يدركون، سلفاً، مشكلة تراكم الطمي البحري (أو ما يُعَرَف بظاهرة الـ silting) التي يتسبب بحدوثها ركود الماء ضمن حوزة المرفأ، فاحتاطوا لذلك بأن تركوا فتحة في مكان أحسنوا دراسة واختيار موقعها على المكسر الجنوبي أغلقوها ببوابة ليسمحوا بالتيارات البحرية بدخول حوض المرفأ بين الفينة والأخرى لتجريف ما قد يكون تراكم من الطمي السِلتي (أو ما يُعرَف بعملية الـ de-silting) بفتح البوابة متى رغبوا بذلك ومن ثم إغلاقها ثانية، لا أن يتركوا المشكلة تتفاقم إلى حد أن يملأ الطمي حوض المرفأ بعد فترة طويلة من الخدمة على غرار ما يحصل اليوم، في بداية القرن الواحد والعشرين في معظم سدود العالم!!! (انظر الشكل التوضيحي٥) الذي يبين تصوراً كاملاً للمرفأ بعد كمال إنشائه حسب البعثة الأثرية التي قامت بعملية التنقيب تحت سطح البحر.

وما دمنا في معرض الحديث عن البيتون، فإننا نذكر هنا ما لا يعرفه إلاّ القلائل جداً من مثقفينا، وهو حقيقة أن معبد البانثيون الأثري في قلب مدينة روما قد نُفِّذت قبته الشهيرة البالغ قطرها ٤٤ متراً بطريقة البيتون المصبوب بالقالب وذلك في تاريخ مبكر جداً وهو العام ١٢٥ الميلادي أيام حكم الإمبراطور هادريانوس* وعلى يد المعمار السوري أبوللودوروس الدمشقي (٧٠- ١٣٥م) على الأرجح (انظر الصورة ٦ و٧).

ثانياً: وكانوا قادرين على التعامل مع أوزان لا يمكن أن نصدقها اليوم!!:

ومن لا يصدق هذا القول، فإننا ننصحه أن يزور حصن سليمان، وهو معبد آرامي جبلي يقع على مسافة ٢٥كم إلى الشمال

الشرقي من مدينة صافيتا. المعبد مبني نحو نهاية القرن الثاني الميلادي وأهم ما يلفت النظر فيه ضخامة الأحجار المقطوعة التي بُنِيَ سورُه منها. فإحدى أحجار السور هذه تبلغ أبعادها ١٠ أمتار طولاً و٨٠.٢ متراً ارتفاعاً ومتراً واحداً سماكةً بحيث أن وزنها الإجمالي لا يقل عن ٦٠ طناً (انظر الصورة٨). وأكثر من ذلك، فإنَّ من زار بعلبك، فلا بد وأنه قد شاهد ما هو أضخم من هذه الأحجار بأضعاف مضاعفة!! إذ تبلغ أبعاد ثلاثة أحجار ضخمة في الجهة الغربية من أساس هيكل جوبيتر هيليوبوليتانوس (بعل البقاع الشمسي) ٢١ × ٥.٤ × ٣٠٥ متراً للحجر الواحد!! أي إنَّ وزن الحجرة المقطوعة الواحدة لا يقل عن ٧٥٠ طناً مترياً !!! (أي ما يفوق حمولة باخرة كبيرة لنقل البضائع اليوم) (انظر الصورتين ٩ و١٠). ومن زار المقلع الحجري الذي أخذت هذه الأحجار منه والذي يبتعد بما لايقل عن ٥٠٠ متر عن موقع المعبد فإنه سيُذهل بحجرتين أخريين مقطوعتين لم يتم نقلهما إلى موقع المعبد تزن الواحدة منها ٢٠٠٠ ألفي طن!!!. وتُعرَفُ إحداها شعبياً باسم «الحجر الحبلى» وهذا فائق للمعقول حتى في معاييرنا التقنية المتقدمة جداً اليوم (الصورة١١).

وتبقى الأمثلة المحيرة: كيف وبأية وسائط تمّ قطع ونقل وتثبيت مثل هذه الأحجار في مكانها؟ نحن مهندسو القرن الواحد والعشرين لا نعلم كيف، ولا نمتلك الإجابة الشافية على هذه التساؤلات.

ثالثاً: وتبقى طريقة تصنيع الأعمدة الضخمة المستديرة المقطع وتيجانها وقواعدها لغزاً محيراً أيضاً!!:

ففيما يتعلق بالأعمدة التي كانت تقطع أحجارها من المقالع قبل تصنيعها تمهيداً لإعطائها شكل العمود، ثم يتم نقلها بعربات ضخمة تجرها الخيول إلى حيث توجد ورشة التصنيع أو النحت لتعطى هذه شكلها النهائي بدقة متناهية تحاكي دقة المخرطة، فإنَّه لا يعقل أن تكون هذه منحوتة بطريقة الإزميل التي يستحيل أن تعطي مثل هذه الدقة. وإذا علمنا أنَّ المادة التي صنعت منها الأعمدة تدرجت قساوة أحجارها من الأحجار الكلسية المتوسطة القساوة إلى الغرانيت البالغ القساوة، كما تدرجت أبعادها وحجومها بحيث بلغت أقطار دوائر مقاطعها ٥.٢ متراً في بعض الأحيان وارتفاعاتها ٢٠ متراً (انظر الصورة١٢)، علمنا كم من الإعجاز بلغه هؤلاء البناة العظام. وإذا تأملنا الطريقة التي كانوا يتمكنون بوساطتها من تصنيع استدارات القواعد التي ترتكز عليها هذه الأعمدة بدقة فائقة لا يمكن تحقيقها إلا بالمخارط اليوم! ثم الكيفية التي تداولوا هذه الأعمدة

فيها ونصبوها في أماكنها أيضاً بمنتهى الدقة!! ثم التقنية التي استخدموها ليضعوا تيجانها وسواكفها وأفاريزها فوقها، لأدركنا جانباً من عبقريتهم، وهم الذين لم يمتلكوا التقنيات التي نمتلكها اليوم من ميكانيكية وكهربائية!!؟؟

أمَّا الدقة البالغة التي حققوها في نحت التيجان فهي مثيرة للإعجاب. فالتيجان المنحوتة بطريقة اليد والإزميل لا نخطئها اليوم لسبب بسيط وهو أنَّ آثار الإزميل مازالت بادية على سطوح الأشكال المنحوتة من نافرة وغائرة ومُخَرَّمة. أمَّا الشيء المدهش واللافت الذي لم نتمكن من تفسيره هو أن آثار الإزميل أو أدوات النحت لا تظهر دوماً على سطوح الكثير من التيجان. فقد رأينا تيجاناً كورنثية كثيرة في معبد بعل شمين بتدمر مثلاً لا يمكن للمرء أن يقتفي هذه الآثار على سطوحها، فسطوحها بالغة في الدقة من جهة وبالغة في النعومة. وقد يقول قائل: هذا أمر بسيط، فإنَّهم كانوا يعرفون وسائط تنعيم سطوح الحجر بعد فراغ النحات من عمله النحتي. غير أنَّ ما يذهلنا أنَّ هذه التخاريم النحتية التي تزين سطوح هذه التيجان تظهر عليها ما يشبه الفواصل أو الآثار التي تتركها شفتا قالب بعد فك هذا القالب عن شكل جصي مصبوب (الصورة١٣). والمثير للدهشة أكثر وأكثر أنَّ هذه الفواصل تتكرر بانتظام يثير الشبهة بأنهم كانوا يستخدمون فعلاً تقنية الصب ويعرفونها. ولكن، وهنا تتعاظم دهشتنا لأنَّهم كانوا يحاكون مادة الحجر المصنوع منها التاج بشكل فائق بحيث يتعذر على المرء القول بأن المادة «المصبوبة» هي مادة دخيلة على مادة الحجر، بل منها وفيها. ونورد هنا مثالاً يوضح ما ذهبنا إليه.

أو ليست كل هذه المشاهدات جديرة بالتفكر والتبصر؟ بل بالإعجاب والإكبار من جانبنا؟

وختاماً يحضرني سؤال يتردد في ذهني كلما عقدت مقارنة بين الحضارة الرائعة التي خلّفها لنا «بعض» أسلافنا وبين ما نشاهده اليوم من مظاهر التردي والتخلف والانحطاط في «بعض» المواطن هنا وهناك من العالم، وهذا السؤال هو: هل يسير الزمن دوماً إلى الأمام؟

أترك الإجابة لكم، لعلكم تدركون.

الهوامش

١- كاتب البحث مهندس مدني بالمهنة.

• «أدريانوس» أو «هادريان» أو «أدريان» (١١٧–١٣٨م).

الصور المرفقة بالبحث

الصورة ١: موقع قيصرية البحر على الخارطة.



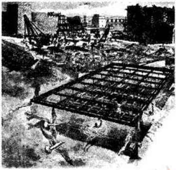
الصورة ٢: التقبيبات تحت سطح البحر في مرفأ قيصرية البحر.



الصورة ٣: صورة جوية لآثار مرفأ قيصرية البحر الغارق تحت سطح البحر.



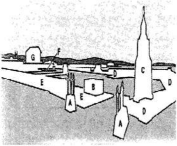
الصورة ٤: شكل توضيحي للكيفية التي تمت بها عملية إعداد القوالب العائمة وصبها وإغراقها في مكانها بمرفأ قيصرية البحر.



الصورة ٥: إعادة إنشاء تخيلية للشكل الذي كان عليه المرفأ في أيام خدمته.



الصورة ٦: معبد البانثيون في قلب مدينة روما الأثرية اليوم.



الصورة ٧: معبد البانثيون كما يبدو من الداخل.



الصورة ٨: إحدى الأحجار الضخمة المحيطة بمعبد حصن سليمان.

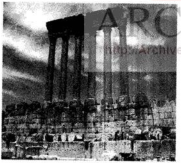




الصورة ٩: معبد جوبيتر هيليوبوليتانوس (بعل البقاع) في بعلبك حيث تبدو الاحجار فائقة الضخامة التي يرتكز عليها المعبد في وسط الصورة. قارن حجوم الاحجار بالاشخاص الظاهرين فوقها.



الصورة ٩: صورة أخرى للمعبد تظهر الأعمدة الستة الضخمة والأحجار فائقة الضخامة التي يقوم فوقها المعبد في أسفل الصورة. قارن حجومها بمقاس الأشخاص.



الصورة ١١: الحجر الحبلى في موقعها بالمقلع الذي اقتُطعت منه أحجار معبد بعلبك



الصورة ١٢: أقطار الأعمدة التي تنتصب حول المعبد تبلغ ٢,٥ متراً



الصورة ١٣: التخاريم النحتية التي تزين سطوح هذه التيجان تظهر عليها ما يشبه الفواصل او الآثار التي تتركها شفتا قالب بعد فك هذا القالب عن شكل جصي مصبوب.



عاش الجهل

عن الباحث والفيلسوف الإنكليزي ألدوس هيكسلي

ترجمة: صلاح دهني ✪

جاء حين من الزمان، فيما مضى، كان فيه أغبياء الناس من غير المتعلمين يتطلعون فيه للإيحاء بأنَّهم من ذوي الفطنة والثقافة.

ثم تغير تيار التطلعات متخذاً منحىً آخر. فلا غرابة في أيامنا في تواجد أناس أذكياء ومثقفين يجهدون قدر طاقتهم بالتظاهر بالغفلة وبإخفاء حالهم كمتعلمين. قبل سنين، كان من حسن الكلام عن إنسان ما نعتُه بأنَّه ذكي ومثقف، وأنه يهتم بشؤون الفكر، واليوم، تكاد كلمة (مثقف) لدى فئات من الناس، تساوي الشتيمة والاحتقار. وفي هذا ما فيه من معانٍ.

في أوساط معينة، لايحق للمرء أن يكون مثقفاً. فما يكون إذن؟ وإذ كانت دواعٍ متشددة من قبيل التباهي والنفج والتوافقات الاجتماعية تدخل كلها في اللعبة، فما يتوجب على المرء أن يكون؟ في أمريكا، يجب أن يكون من أهل الضجيج، والتواد، والشراب، ليعتبر الفرد -اللطيف- المتوافق- مع كل فرد-من الناس.

أمَّا الإنكليز المهذبون المنعَّمون فيتشكون

✪ أديب ومترجم ومخرج سينمائي سوري.

مما في ذلك من ضجيج وادعاء مودة.. فما يلزم هو أن يتحلى المرء بشعور الراحة مع الناس جميعاً، في هذا البلد العجوز، جدّ أمريكا وسلفه، وبنحو برجوازي بامتياز. الإنكليزي والإنكليزية المثاليان هما الزوجان اللطيفان اللذان منهما يتشكل البطل والبطلة الدائمان لكل الدعابات والنكات التي تملأ أعمدة المجلات الهجائية الناقدة.

ثمة ضربات من التباهي والنَفَج: نفج الغباء، ونفج الجهل، والاثنان قد ينجمان عموماً عن التربية، ولما لم يكن من ثمار من دون أشجار، فذاك سبب ظهورهما. ولما لم تكن شجرة التعليم العمومي زرعت إلا منذ عقود في العالم العربي خصوصاً فقد بدأت للتو بالإثمار.

لو أننا أخذنا بتجربة الماضي لوجدنا أن أفراداً ممن كان يمكن للتعليم أن يعود عليهم بالفائدة يبقون على جهلهم. وغيرهم ممن لم يستخلصوا- عن عجز -الشيء الكثير من تعليم مدرسي كامل، ظلوا على الرغم من ذلك (بسبب من طبيعة مولدهم) خاضعين لمتبقيات تعليمهم. مع ذلك، إجمالاً، فمن كانوا على حظ من مقدرة على الإفادة من التعليم، تلقّوه بنحو عام. لأن من يمكنهم الإفادة من التعليم قد تدفعهم، بنحو عام،-بعض منذ الطفولة، وآخرون في فترة المراهقة- رغبة كاسحة في التعلّم. وحين تكون الرغبة شديدة، فلا معدى، بعامة، من أن تبلغ مبتغاها.

إنَّ حسنة نظام التعليم العمومي أنه يمنح كل فرد قادر على استيعاب التعليم والإفادة منه، فرصة تلقي تعليم مدرسي يفيد منه، وقد يستفيد أيضاً منه المجتمع بمجموعه. وفي الوقت ذاته يزيد بمقدار كبير من نسبة أعداد أولئك الذين تعوزهم المقدرة على كامل الاستفادة من التعليم، مع أنَّهم يتلقون تعليماً مدرسياً متباين الكمال.

حين كانت الثقافة مقتصرة على أقلية صغيرة، كانت لها قيمة الندرة، شبيهة بندرة اللآلئ. فما إن حل العصر الذهبي للنفج والتباهي بالثقافة حتى حل معه عصر الظلامية في مجال التعليم. وحين أخذت الجماهير أخيراً بالتعلم، ولذي كان قد اقتصر على عدد محدود، تبين بسرعة أنَّ هذه الهدية لا تمثل تمام القيمة التي افترضتها لها- بل هي لا تمثل في حقيقة الأمر أي شيء.

فلدى الأكثرية الساحقة من النساء والرجال، ليس للثقافة أي اعتبار بنحو مطلق. إذ هي لا تمنحهم أي شيء- لارضا ذهني، ولا مكافأة اجتماعية ومدنية. ما من رضا ذهني أو روحي لأنَّ معظم الناس لا يملكون ذهنية فضولية كمن يعرفون كيف يستخلصون المتعة من التعليم المتحرّر. وما

مــن مكافــأة اجتماعية ومدنيــة لأنَّ مجرد الالتحــاق بالمدرسة، في عالم يســود التعليم فيه النــاس جميعاً، ينفي آليــاً كونه مفتاح النجاح. والنجــاح في كل حال لا يتأتى لكل من تردد على المدارس، بل بالتخصيص لمن ملــك الموهبة. وبالتالي فمجموع البشر ممن تــرددوا علــى المدرسة، لكنهم بــلا موهبة، لايجنون فائدة تذكر ويمكثون على ما كانوا عليه.

محترفــو الديمقراطيــة ينــادون دوماً بضــرورة التعليم، والتعليــم المستمر، كعلاج لمجمل الشرور الفردية والجماعية. يبدو في نظر أولئك الناس كما لــو كان التعليم أكثر من مجــرد دواء سحري، يكفــي شخصاً ما أن يتنــاول منه قدراً كافياً ليستحيل مخلوقاً أسمى.

ضمن حــدود الواقع الراهــن ما انفك التعليــم الشامــل في صــدور طفولته. غير أنَّ ثمــار هذه الشجــرة الفتية، ويا للعجب! كبــيرة وريانة.. وسرعة نموهــا تدهشنا ولو بقــدر محدود إذا ما تذكرنــا شديد عنايتنا التــي منحناها إياها. هــذه السرعة تولدت بالتعليم، لكن مرجــع الفضل في ذلك يعود للصناعة رائدة التطور الواعي والنبيه.

بما أنَّ الآلات الحديثة تشيع وتنتشر فلا معدى عن الإنتاج على طريقة السلسلة لبلوغ الازدهــار الصناعي. والإنتــاج على طريقة السلسلة مستحيل بغير الاستهلاك الكثيف. لنا أن نقول إنَّ الإنتاج يتغير بالتغيّر المعاكس لكثافة الحياة الفكرية. فالرجل المهتم بأمور الفكر حصراً رجل سعيد بحق إذا ما استقر هادئــاً جالســاً في غرفــة. والرجل الذي لا يولي أي اهتمام لشــؤون الفكر يعتريه الملل حتــى الموت إذا ماأجبر علــى التزام الهدوء جالســاً في غرفة. فبما أنَّه خالي الذهن من أية أفكار يتسلى بها، فعليه اللجوء إلى أمور أخرى يعوّض بها. وإذ كان عاجزاً عن ارتياد أسفار ذهنية يتوجــب عليه التنقّل جسدياً. باختصــار، هو المستهلك المثــالي، المستهلك للمواد ولوسائل الانتقال.

عليه بــات من الجلي أنَّــه من مصلحة المنتجين الصناعيين تشجيع المستهلك الجيد وتثبيط الــرديء. ويحققون هــذه النتيجة عــن طريــق الدعاية والإعــلان المكثف في الصحافة التي تلاحــق مستمتعة أية حملة دعائية. فمن استطــاب الجلوس في غرفة، بــلا أمر يسليــه، سوى ما يعتمــل في ذهنه أو عــبر قراءة كتاب، فهــو وأمثاله يؤخذون علــى أنَّهم تعساء، مضحكــون، بل حتى بلا أخلاق.

إنَّ السعــادة نتاج الضجيــج، والمجتمع، والحركــة، وامتــلاك مــا يمكــن امتلاكه. فبقدر ازدياد سماعك الضجيج، ووجود أناس يحيطون بك، وسرعــة تنقلاتك، وامتلاكك

مـــواد ثمينة، بقدر ذلك كلــه تكون سعيداً- سعيـــداً، وفي الوقت ذاته معافىً وفاعلاً. في هذه الحال من الحداثة، وإذ كان (المثقفون) مستهلكين بائسين، فهـــم مواطنون رديئون. إذن، عاش الغباء والجهل!

بسبب دعايات أهــل الصناعة مما هي عليــه مـــن تطـــور واستمرارية، فــإنَّ ثمار التعليم الشامل برعمت وانتفخت. إنَّ أسباب التباهـــي بالغفلة والجهـــل هي من القوة في أحيان بحيـــث تشن الحرب علـــى الثقافة. بالمقابل لسوف يكون ثمة أفراد على الدوام يقدرون الأمـــور الذهنية وقادرون على كبح جماح أعداء الفكر. لكن هل سيكون هنالك أفراد بهذا المستوى؟ يتساءل أحد الباحثين.

(هل يمكن أن نتصور الازدياد في أعداد ضعاف العقل؟ وهـــل يمكن أن نتصور كيف أن مجتمعاً يقيس النجاح بإرجاعه إلى وقائع اقتصادية، يضطـــر إلزاماً وحتماً، إلى نسخ واستبعاد كل قابليـــة وكفاءة موروثة تتجاوز الحد الطبيعي؟).

من جهتنـــا كشهود يجـــب ألا نقلق. في غضـــون ذلك تستعر المعركـــة فيما بين أهل النفـــج والتباهي. ومن حســـن الحظ أنَّه لم تندلـــع بعد أعمال الاضطهـــاد الفعلي ضد (رجال الفكر). ما زلنا في شاطئ السلامة. ولـــو أن عديدين منهم يتنكـــرون لطبيعتهم ولتربيتهم.

يمتد إصبع متهم:

ـ أنت مثقف؟ أنت نبيه.

ـ لا، ثم لا! كيف تتهمني بمثل هذا؟!

ـ سمعتك تتفوه بأسماء فلاسفة.

ـ مستحيل!

ـ سمعت بأذني هاتين.

ـ ويحكَ رجل الفكر رأسه منكراً.

ويتراجع الآخر:

ـ لعلي كنت شارداً.

سيكولوجية التكيّف والاستقرار النفسي لدى الإنسان

هناء ثابت المداد *



التكيّف هو عبارة عن عملية ديناميكية مستمرّة يُعدّل بها الشخص من سلوكه ليحدث علاقة أكثر توافقاً بينه وبين بيئته، ومن أهم الشروط التي تحقق هذا التوافق (أن تكون البيئة التي يعيش فيها الفرد من النوع الذي يساعد على إشباع حاجاته المختلفة)، أمّا إذا لم يتمكّن الفرد من إشباع هذه الحاجات في البيئة، فإنّه يتعرّض لكثير من عوامل الإعاقة والإحباط التي تؤدّي عادة إلى نوع من اختلال التوازن أو عدم الملائمة.

ومن هنا نرى أنّ إشباع الحاجات لدى

* كاتبة وباحثة.

الإنسان شرط أساسي من شروط حصوله على التكيّف الذي يحقق له الاستقرار النفسي.

وكلمة (حاجة) اصطلاح واسع، يمكن أن يتضمّن اصطلاحات أخرى معروفة لدينا في علم النفس، مثل: (دافع، وحافز، وباعث، ورغبة، ومطلب، وأمنية).. إنّ هذه المصطلحات على الرغم من اختلاف تسمياتها، إلاّ أنّها من حيث المدلول الحرفي للكلمات تتضمّن معنى التحريك أو الدافع.. هذا من ناحية المعنى السيكولوجي، فكلمة (حاجة) أو (دافع) مثلاً، اصطلاح يستعمل بكلّ بساطة للدلالة على فكرة تشير إلى أنّ سلوك الكائن الحي يتوقف في تغييره وتعديله على خضوعه وتعرّضه أو تعريضه لعمليات متقنة، ومثل هذا النوع من التعريفات يُعرف باسم التعريفات الإجرائيّة.

ونستطيع أن ندلّل على ذلك بالمثال التالي: (الحرمان من الطعام)، فطالما كان الكائن الحي في حالة شبع، فإنّه لا يبدي من أنواع السلوك ما يبديه وهو في حالة حرمان من الطعام.. فهذا الحرمان يوجّه نشاط الكائن الحي نحو تحقيق هدف معيّن هو الوصول إلى الطعام، وما إنْ يصل الكائن الحي إلى تحقيق هذا الهدف حتى يكف عن النشاط.

وعلى الوتيرة نفسها تجري تصرفات الإنسان عندما يشعر بالحاجة إلى الماء، أو عندما يشعر بالميل الجنسي: (نشاط يشتد ويزداد، وطاقة أقوى تنطلق من محابسها)، ولكنّ هذا كلّه منصرف إلى أشياء حسّية: (كالطعام أو الماء أو الجنس الآخر)، تنتهي بالأكل أو الشرب أو الاتصال الجنسي وهي أمور من شأنها إضعاف حدّة الدافع.

إنّ المشتغلين بعلم النفس الاجتماعي لا يميلون إلى تحديد عدد الحاجات لدى الكائن الحي، فهي في نظرهم عبارة عن وحدات تكوينية تعتمد في تكوينها على خبرات الفرد وميوله واتجاهاته، وما يمرّ به من أحداث، وقد تكون في أوّل أمرها وليدة المصادفة، ولكنها في ظلّ هذه الملابسات تنمو تدريجياً، حتى تصبح أمراً فعّالاً في توجيه السلوك.

ويتّضح هذا في طفل يشاهد رجالاً يعملون في حديقة منزل، وهم بين الحين والآخر يدعونه لمشاركتهم، فإذا ساهم معهم في عمل من الأعمال شجّعوه وامتدحوا عمله، فتنمو في هذا الطفل بالتدريج رغبة في مزاولة ذلك العمل، وقد يصل نمو تلك الرغبة إلى أن تصبح دافعاً له أثره في تحديد ميوله واتجاهاته في المستقبل، فقد يتّخذ من هذا العمل مهنة يتكسب منها، أو تصبح على الأقل هواية ينفق فيها أوقات فراغه.

وهكذا نرى أنّ أمراً يكاد يتأتّى عن

طريق المصادفة، يكتسب أهمّية خاصّة في توجيه سلوك الفرد..

ومن الحاجات النفسية- الاجتماعية، لدى الإنسان.. حاجته إلى الحُبّ والاستقرار النفسي.. والتقدير الاجتماعي.

الحاجة إلى الحُب والتقدير الاجتماعي

إذا أردنا أن نبيّن مدى فاعلية هذه الحاجة في حياة الإنسان، فلا بدّ أن نفهمها في أصولها ونشأتها، ذلك أنّ الحاجة إلى الحُبّ ذات جذور عميقة في حياة الإنسان.. فإذا قارنّا الإنسان بغيره من الكائنات، وجدنا أنّ الوليد البشري يولد عاجزاً عن التكيّف بنفسه مع البيئة الاجتماعية والطبيعة المحيطة به، على عكس الوليد في المستويات التطوّرية الحيوانية، فكثير من صغار الحيوانات لا تكاد يمضي على ولادتها أيام بل ساعات حتى تقف على قدميها وتستقل بنفسها، بينما الوليد البشري يظلّ مدّة طويلة يحتاج إلى من يرعاه ومَنْ يُقدّم له الطعام المناسب ومَنْ يُغيّر له ملابسه ومَن يُعلّمه اللغة والمشي،وغير ذلك من العادات الهامّة التي لا يستطيع أن يعيش كإنسان من دونها.. ونتيجة لهذا العجز ينشأ الطفل معتمداً على الآخرين حتى إنّ ذلك سيولّد فيه حاجة إلى الرفيق، وتُشبَع هذه الحاجة خلال ارتباطه مع أعضاء الأسرة ثمّ تتّسع دائرة إشباعها نتيجة لارتباط الفرد بأفراد آخرين يُسْهمون في إشباع مختلف حاجاته كالحاجة إلى الطعام والجنس والملبس... إلخ.

والواقع أنّ عُمْر الوليد البشري، وطول مدّة طفولته التي يحتاج فيها إلى رعاية الآخرين والاعتماد عليهم هي التي تولّد فيه الحاجة إلى انتباه الآخرين وتقديرهم وحبّهم له.

والأم هي أوّل مَنْ يُحرّض الطفل على الحصول على انتباهها وتقديرها وحبّها، ذلك إنّها هي أوّل إنسان يتعرّف عليه، فهي التي ترضعه وتُغيّر له ملابسه، أي أنّها هي التي تُشْبع له الحاجة إلى الطعام والحاجة إلى تجنّب الألم الناتج عن أسباب عدّة، وبالتدريج يصبح وجه الأم مقترناً بإشباع هذه الحاجة الأوّلية الهامّة التي لا بدّ من إشباعها للطفل، حتى إنّ الطفل يرغب بعد ذلك في وجود أمّه لذاته، وممّا يُلاحَظ أنّ الطفل الذي يبكي في غياب الأم يَمتنِع عن البكاء بمجرَّد أن تحضر الأم وتحمله.. وكذلك يتعلّم الطفل أنْ يُفرِّق بين وجه أمّه وبين وجه غيرها من السيِّدات لاقتران وجه الأم بالإشباع.. ويتعلّم الطفل أيضاً أنّ أمّه لا تُشْبع له الحاجة إلى الطعام وغيرها من الحاجات الأخرى إلاّ حين

تكون منتبهة إليه.. وبتكرار هذه الخبرات يتعلّم الطفل أنّ الحصول على انتباه الآخرين وحبّهم شيء هامّ وضروريّ لإشباع حاجاته المختلفة.. ذلك أنّ الانتباه والحُبّ والتقدير إنّما يعني أنّ الآخرين مستعدّون لأنْ يشبعوا للفرد حاجاته الأساسية، وإذا أهْمَلتَ فرداً ولم تمنحه تقديراً وحُبّاً، فإنّ هذا يعني أنّ الجماعة لا تهتم إطلاقاً بهذا الفرد ولا بإشباع حاجاته الأساسية.. ويؤيّد هذه النتيجة ما وصل إليه (دور كهيم) من دراساته على ظاهرة الانتحار في القبائل البدائية، حيث وَجَدَ أنّ الانتحار يزداد كلّما ضعفت الروابط بين الفرد وقبيلته، وتفسير هذا أنّ القبيلة لا تساهم في إشباع حاجات الفرد، ومن ثمّ تُسَدّ أمامه أبواب الحياة.

وهكذا نتبيّن الجذور العميقة للحاجة إلى الحُبّ، التي تمتدّ في طبيعة الإنسان منذ الطفولة، وكذلك نتبيّن أيضاً مدى أهمّيّة هذه الحاجة للطفل ليعيش ويشعر بالأمن والطمأنينة.

الحُبّ في الطفولة

إلاّ أنّه للأسف الشديد نجد أنّ كثيراً من الأُسَر لا توفّر لأطفالها الحُب والحنان.. إذ إنّ الكثير من الأطفال يقعون فريسة لجهل الوالدين وعدم معرفتهم بهذه الحقيقة الهامّة، وللظروف السيئة التي يعيشون فيها، ممّا يؤدّي إلى تحطيم نفسيّاتهم بسبب عدم إشباع الحاجة إلى الحُب.. فعلاقة الطفل بأمّه خلال السنوات الأولى – كما رأينا – عامل أساسي لصحته النفسية.

والحاجة إلى الحُب هي أولى الحاجات التي يحتاج الطفل إلى إشباعها.. فالطفل محتاج إلى أن يشعر بأنّ هناك حبّاً يُدفئه.. وقد أثبتت الدراسات العلمية أنّ الطفل يُنْقَل أثناء الولادة من درجة حرارة ثابتة، ويبعد عن شتّى المؤثرات على الحياة في خارج الرَّحِم بما فيها من تغيّر في درجة الحرارة فيتعرض لكثير من المؤثّرات المختلفة التي لم يكن يتعرَّض لها داخل الرحم، ولذلك فإنّه مُحتاج إلى ما يعوّضه عن ذلك إلى مَنْ يشمله بالرعاية والحُب ويُشعره بالدفء والحنان.

والحرمان من حنان الأم وحبّها من أشدّ العوامل خطراً على الحياة بالنسبة للطفل، وأبسط ما يؤدّي إليه هذا الحرمان من الحُب هو القلق وغيره من ألوان الاضطراب النفسي.. ولقد أكدت هذه البحوث التي قام بها (بولي) في الخارج و(الدكتور: مصطفى سويف) في رسالته للدكتوراه عن (الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي)، أنّ انتزاع الطفل من كنف أمّه ومن العائلة، ووضعه في مؤسسة عامّة يؤدّي إلى اضطرابات نفسية وتأخّر في نموّه الجسمي والعقلي والاجتماعي.

إنّ حرمان الطفل من الحُب يرتبط ارتباطاً واضحاً بزيادة أعراض القلق الصريح لديه كزيادة المخاوف واضطراب نومه وفقدان شهيته للطعام وضعف ثقته بنفسه وشعوره بالتعاسة. وهذا لا يعني أن نقضي للطفل كلّ حاجة من حاجاته، من دون أن يقوم هو ببذل الجهد للحصول على الإشباع، فالحُب الكثير شأنه في ذلك شأن الحرمان من الحُب (كلاهما ضارّ)، كالطعام (الحرمان منه ضارّ، والإكثار منه ضارّ).. كذلك فإنّ التدليل (الدّلع) يعطّل أوّلاً نموّ الطفل فهو لا يتيح له فرصة الاستقلال بنفسه، ولا تنمية ذاته مستقلّة منفصلة عن الآخرين.. كذلك فهو يُفقده الثقة بنفسه، لأنّه يُشعره دائماً بأنّه عاجز عن أن يقوم بإشباع حاجاته بنفسه، كما يشعره دائماً بالعجز بشكل قوي وحاد، حين يقارن الطفل بينه وبين غيره من الأطفال ممّن هم في سنّه، أو حين يخرج إلى الحياة الاجتماعية الواسعة التي لا تغفر له عجزه عن إشباع حاجاته وأداء دوره في الحياة الاجتماعية.

إنّ كثيراً من الأمّهات غالباً ما ينهين أطفالهنّ بشكل يُشعرهم بالعجز، فكثيراً ما نسمع عبارات من مثل: (لا يا حبيبي.. حاسب تؤذي نفسك.. اجلس يا روحي.. انتبه لا تقع.. إلخ)، فمثل هذه العبارات وغيرها لا تترك الفرصة للطفل لأن يصنع شيئاً بنفسه.. إنّ هذه العبارات تحوّط تصرفات الطفل بأسلاك شائكة من الحُب.. وهذا ما يجعله يُركّز تركيزاً شديداً على نفسه، ويكبر داخل نفسه من دون أن ينضج.

كذلك فإنّ الحُب المسرف ينمّي في الطفل صفات الأنانية، فهو يجعله دائماً داخل ذاته يصوّر له نفسه كأنّها مركز الحياة، ولا يجد الاهتمام نفسه الذي كان يجده وهو طفل، ويحس أنّ الدنيا لا تقدّره، عندها يتّخذ شعوره نحو العالَم: (إمّا شكل عدوان، وإمّا شكل انسحاب وانعزال عن الحياة كما وضّحنا)، وبذلك يختل توافقه مع الآخرين.. فالعدوان والانسحاب كلاهما مُضرّان بالصحّة النفسية ومُخلّان بالتواق، وهما ينشأان إمّا من الحرمان من الحب، أو من الإسراف فيه.. وتدليل وتدليع الطفل.

الحاجة إلى الحُب في المراهقة

تلك هي الصورة التي تتخذها الحاجة إلى الحُب في الطفولة.. أمّا صورته في مرحلة المراهقة فتختلف عنها في طبيعتها إذ تتّخذ مظاهر ثلاثة:

١- أريد أن يحبني الآخرون.
٢- أريد أن أحب الآخرين حُبّاً عميقاً.
٣- أريد أن أحب نفسي.

إنّ الحاجة إلى الحُب في المراهقة

تعتبر شيئاً أساسيّاً بالنسبة لصحّة المراهق النفسية، فهي السبيل إلى أن يشعر بالتقدير والتقبّل الاجتماعي.. ولكي يكون شعوره بهذا شعوراً صحيحاً يجب أن يُعتَرَف له بهذا الحُب، ويجب أن يتأكّد ذلك في كلّ مجال من المجالات التي يتحرّك فيها المراهق.. فالحُب يجب أن يُتَرجَم إلى أعمال وعبارات يتأكّد منها المراهق أنّه موضع تقدير.

وعندما حللّنا الحُب في مرحلة الطفولة، وجدنا أنّ الطفل يهتم أوّل ما يهتم بحُبّ والديه والمهتمّين به في داخل نطاق الأسرة.. ذلك أنّ عالَم الطفل يكون محدوداً بهذا النطاق، نطاق الأسرة.

ولكنّ الطفل عندما ينمو ويكبر ويدخل في مرحلة المراهقة، تنشأ لديه حاجة إلى الاستقلال بنفسه، ولذلك فإنّ علاقاته خارج المنزل تتّسع، ويبدأ في تكوين صداقات جديدة مع أقرانه في العمر.. وتكون هذه الصداقات من القوّة لدرجة أنّها تؤثّر تأثيراً كبيراً في نفسية المراهق.. وكثيراً ما نجد المراهق مهموماً مبتئساً لفشله في الحصول على تقبُّل زملائه له، أو لاختلافه معهم.. ولهذا فإنّنا نجد أنّ المراهق في حاجة كبيرة إلى أن يشعر بحُبّ أقرانه من زملاء اللعب أو المدرسة له، فإنّ المراهق يوَد أن يشعر من وقت لآخر بأنّ الآخرين يُحبونه.

وكذلك فإنّ المراهق يتعلّق في هذه المرحلة بأساتذته وبوالديه وغيرهم ممَّن يكبرونه في السِّن والمركز الاجتماعي، ويحرص المراهق تماماً على الحصول على حُبّ هؤلاء.

ونستطيع أن نؤكد هذه الظاهرة بحادثة التلميذة التي انتحرت لأنّ مديرة المدرسة قالت لها: (أنت حرامية).. فهذه الظاهرة كانت تدلّ على أنّ المديرة لا تُحب التلميذة.

وإذا نجح المراهق في الحصول على حُبّ أقرانه وأبطاله، فإنّ ذلك يكون سبيلاً لأن يُحب الآخرين ويُحب نفسه، ذلك لأنه إذا حصل على هذا الحُب، فإنّه يستطيع أن يندمج مع أفراد (الشّلّة)، ويستطيع أن ينشأ علاقات بينه وبين غيره من الكبار، وبذلك تتهيّأ له الفرصة لأن يَهب نفسه لهم، ويشعر بأنّه قادر على أن يحبهم بما يبذل في سبيلهم.

كذلك يريد المراهق أن يحب نفسه.. وليست هذه الرغبة مستقلّة عن غيرها.. ذلك أنّ المراهق إذا استطاع أن يحصل على حُبّ الآخرين وتقديرهم.. وإذا أمكنه أن يُحب الآخرين، ويَهب نفسه لهم، فإنّ ذلك من شأنه أن يُنمّي الثّقة في نفسه.. وإذا ما وثق في نفسه ورضي عنها، استطاع أن يتقبّلها ويُحبّها ويكون حبّ نفسه دافعاً إلى العمل والإنتاج والارتباط بالجماعة، فينشأ جريئاً قادراً على تكوين علاقات اجتماعية سليمة، ويكون هذا الحُب سبيلاً إلى التوافق،

ذلك أنّ فكرة المرء عن نفسه من أهم العوامل التي تؤثّر في ثقته بنفسه، فكلّما كانت فكرته عن نفسه واضحة حسنة، كان سلوكه متكيّفاً متكاملاً.

وعلى العكس من ذلك، فإذا لم يكن المراهق قادراً على حبّ نفسه فإنّه سيشعر بالشّك في حُبّ غيره له.. ذلك أنّ الشخص الذي لا يقدر على حُبّ نفسه يكون عرضة لأن يتخبّط في مطامعه، فينتج عن ذلك أشياء مؤسِفَة من أهمّها شعوره بالفشل، وشعوره بالعجز عن اكتساب مركز له وقد يضطره عجزه وفشله إلى شتّى أساليب التعويض والسلوك المنحرف.

وهكذا نرى أنّ إشباع الحاجة إلى الحُب شرط أساسي لصحّة الفرد النفسية، والسبيل الهام إلى توافقه.. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ من أن نحرص على إشباع هذه الحاجة، حتّى ينشأ أشخاص أصحّاء في نفوسهم، أسوياء في سلوكهم.

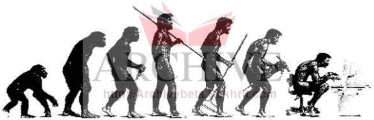
والخلاصة.. إنّ المحبّة والقبول والاستقرار هي الأعمدة الثلاثة للأمن الذي هو شرط أساسي للنموّ الانفعالي للطفل والمراهق، والذي يعتبر بدوره مُقوّماً هامّاً من مقوّمات التكيّف السليم.. ولمّا كانت الأسرة هي المجال الاجتماعي الأوّل الذي ينشأ فيه الطفل والمراهق، أصبحت العلاقات العائلية سبباً مباشراً من أسباب نموّ الطفل والمراهق، إمّا نموّاً طبيعيّاً أو مَرَضيّاً إلى حدٍّ كبير.. ودرجة من الأمن التي يُحس بها الطفل والمراهق ذات أثر كبير في رشدهما وتكيّفهما أو عدم تكيّفهما من الوجهة الاجتماعية النفسية.

المراجع

١- نمو الشخصية: جيروم كاغان، ترجمة صلاح الدين المقداد- مراجعة د. عبد المجيد النشواتي.
٢- علم النفس- الجزء الثاني، د.فاخر عاقل - دمشق ١٩٥٧م.
٣- علم النفس الاجتماعي- دراسات نظرية وتطبيقات عملية للدكتورين مصطفى فهمي ومحمد علي القطان.
٤- الصحة النفسية، دراسة فسيولوجية التكيف ، نعيم رفاعي ١٩٨٤م.
٥- النمو الروحي والخلقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب د.عبد الرحمن العيسوي.
٦- علم النفس، دراسة في التكيف البشري، منشورات دار العلم للملايين، الدكتور فاخر عاقل.
٧- الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، بيير داكو، ترجمة وجيه أسعد، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، الشركة المتحدة للتوزيع، مرجع سابق.

نظرية التطور.. إلى أين

✿ موسى ديب الخوري



منذ أن نشـر شارلز داروين كتابه «أصل الأنواع» نشـأ تياران فكريان متعارضان بين مؤيـد لنظريـة التطور وبـين قائل بخطة وهندسـة مسبقتين للكون. وعلى الرغم من التقدم المستمر في أبحـاث نظرية التطور، مـع كل مـا رافقها من فرضيـات وتجديد خلال نحو ١٥٠ سنة، كان أنصار ما سمي بـ «المصير الذكي»، أو أنصار المذاهب الدينية في أمريكا بشكل خاص، يخوضون حروباً شرسة على هذه النظرية بين فترة وأخرى، وهـذا ما عشناه منذ سنوات قليلة فقط مع ما سمي بقضية دوفر في أمريكا.

✿ باحث ونائب رئيس الجمعية الكونية السورية.

لقد تزامنت إعادة انتخاب الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن في تشرين الثاني من عام ٢٠٠٤م مع ردة قوية للأصولية البروتستانتية ضد تعليم نظرية التطور في المدارس العامة. ففي كانون الثاني من عام ٢٠٠٥م، أوصى مجلس مدارس دوفر وهي مدينة صغيرة في بنسلفانيا معلمي البيولوجيا بأن يقولوا لتلامذتهم إذا أرادوا تناول مسألة التطور بأنها ليست سوى نظرية وليست أمراً واقعاً. وقد أدينت هذه التوصية منذ ذلك الحين من قبل المؤسسات التعليمية في العالم. وفي تشرين الثاني من عام ٢٠٠٥م أعلنت ولاية كنساس من جانبها دعمها لمحاولة تدريس نظرية أخرى غير نظرية التطور.

وكان الرئيس بوش الابن قد وعد منذ عام ١٩٩٩م عندما كان لا يزال مرشحاً للرئاسة بأنه إذا انتخب في عام ٢٠٠٠م سوف يتم تعليم سفر التكوين في التوراة إلى جانب نظرية التطور. وبرر ذلك بأن يكون للتعليم في المدارس الحكومية أساس أخلاقي. وكان رونالد ريغان قد أعلن قبله في آذار من عام ١٩٨١م: «إن النظرية التطورية هي نظرية علمية فقط، نظرية لم يعد المجتمع العلمي يعتقد بأنها صحيحة تماماً كما كان الحال سابقاً. وفي كل الأحوال، فإذا قررنا تدريسها في المدارس، فأعتقد أنه علينا أيضاً تعليم السرد التوراتي للخلق إلى جانبها».

إنَّ طرح هذه القضية من هذا المنظور الأمريكي يفتح الباب واسعاً للنقاش حول العلاقة بين العلم والدين والسياسة في المجتمع الحديث والصناعي. وقد اتسعت معارضة هذه النظرية منذ ذلك الحين حتى باتت تشمل اليوم أكثر من عشرين ولاية أمريكية. ويؤدي ذلك إلى بث الرعب في أوساط مدرسي مادة البيولوجيا في المدارس. فالأهالي المتنفذين في المجالس التربوية يضغطون لعدم السماح بتدريس هذه النظرية التي تشكل بالنسبة للأساتذة حجر الأساس بالنسبة للبيولوجيا الحديثة. وأدى ذلك في ٤ آذار من عام ٢٠٠٥م إلى إطلاق تحذير هام على لسان رئيس الأكاديمية الأمريكية للعلوم بروس ألبرتس، حيث قال: «إنَّ أحد أسس العلم الحديث مهمل حالياً ويحذف من المناهج التعليمية».

تندرج هذه المقاومة لنظرية التطور في تاريخ طويل من الصراع بين أنصار الفريقين المؤيد والمعارض في الولايات المتحدة. وترجع فصوله الأولى إلى عام ١٩٢٥م مع ما عرف بـ «قضية القرد». وكانت عدة ولايات في ذلك الحين قد منعت كما هو الحال في أيامنا هذه تدريس نظرية التطور.

ومع مرور الوقت تراجعت حدة المطالبة الأصولية بمنع هذه النظرية حتى عادت فظهرت في بداية الثمانينات من القرن الماضي مع محاولة إدخال «نظرية الخلق» إلى جانب نظرية التطور في التدريس. لكن القضاء الأعلى منع تدريس نظرية الخلق في عام ١٩٨٧م كونها نظرية دينية وليست علمية. وفي عام ٢٠٠٥م عاد مجلس التعليم في كنساس للتصويت إلى جانب النظريات المقابلة لنظرية التطور لتدرس ضمن تعليم مادة البيولوجيا. وكانت شراسة المعارضين لنظرية التطور في العقدين الأخيرين قد قويت بفضل دعم زعماء سياسيين كبار على رأسهم رونالد ريغن وجورج بوش الابن. وبات نص التكوين في التوراة يدرس كنص علمي في مدارس اثنتي عشرة ولاية أمريكية. وتم إنشاء مؤسسة خاصة في سان دييغو للبحث في الخلق مهمتها تطوير ما بات يعرف باسم «علم الخلق».

ولا شك أنَّ الهدف الأساسي للأصوليين في معركتهم ضد الداروينية كان الالتفاف على التشريع الأمريكي الذي كان يمنع على الدولة نشر أي دين بشكل رسمي. وفي الحقيقة، تحت ستار معارضة الداروينية كان هؤلاء الأصوليين يمدون سيطرتهم شيئاً فشيئاً على ولايات كثيرة في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد انتشرت هذه الظاهرة من ولايات الجنوب الزراعية والأكثر تقليدية إلى الولايات الشمالية الأكثر عصرية وضمن طبقات المتعلمين. وقد أدى ذلك إلى رفع دعوى تناقلتها وسائل الإعلام بين ٧ و١٤كانون الثاني من عام ١٩٨١م في ولاية أركنساس. وكان على رأس المدافعين عن حرية الفكر ضد قامعي أساتذة البيولوجيا والتطوريين هو العالم الكبير ستيفان جي كولد. وكان عدد كبير من العلماء الذين شهدوا في المحكمة قد بينوا أن «علم الخلق» هذا ليس سوى فكر عقائدي متنكر بزي العلم، وأنه لا يرتكز على أسس علمية ولا يصح نشره في المدارس طالما أنَّ القانون الأمريكي يمنع نشر الدين في المدرسة العامة.

ومع ذلك فلم تقر المحكمة العليا أن «علم الخلق» هذا ليس علماً إلا في عام ١٩٨٧م، بعد جدالات إبستمولوجية وسياسية حادة، وأنه على العكس ليس سوى ديانة متنكرة ترتكز على تفسير النص التوراتي. ولكن، وبعد عشر سنوات، يعود اليوم أنصار هذا التيار بقوة، إنما من دون الحديث عن «علم الخلق». فقد تحالف هؤلاء اليوم مع عقيدة أكثر حنكة إن صح التعبير وهي المعروفة بـ «المصير الذكي». ويعترف الأصوليون اليوم بالبيولوجيا الحديثة كلها تقريباً، إنَّما يعيدون تفسيرها ضمن اتجاه غائي تماماً. وهم يريدون أن يضعوا في المناهج التدريسية

نسخة من التطور ترتبط حصراً باللاهوت الطبيعي (١٨٠٢) الذي كان قد وضعه وليام بايلي، وذلك بعد أن أعادوا نشره وإضافة مراجع له ومواقع ويب داعمة.

ومن الغريب أنَّ داروين نفسه كان قد قرأ هذا الكتاب وهو لا يزال فتياً، لكنه سرعان ما اعتبره لاغياً وبنى نظريته وفكره على مصادفة التغيرات والطفرات. لقد حاول علماء طبيعيات عديدون في تلك الآونة من الذين نشأوا على اللاهوت الطبيعي أن يدمجوا التطورية في سياق طبيعي «يحكم» الإله صيرورته. ومنهم من حدد تماماً اللحظات أو المواضع التي تتدخل فيها العناية الإلهية على هذا المسار الذي لا يزال غامضاً حيث كانت تظهر التغيرات التي كان يعزوها داروين نفسه للمصادفة لأنه كان يجهل مبعثها. ولا يزال جوهر هذه النقاشات كلها هو نفسه: فالأمر يتعلق في النهاية بالإنسان، أكنا نتحدث عن الكون أم عن الحياة. ولا شك أن الصراع القائم بين العلم والدين يتعلق به قبل أي شيء آخر.

هل يمكن أن يكون سبب هذا الصراع هو سوء فهم عميق جداً؟ إنَّ الفكر الديني بحوامله اللاهوتية يرتكز على إعطاء النسب الإنساني بعداً تخيلياً يراد منه أن يكون واقعياً ومحسوساً، وهو بعد ينعكس في النهاية كتفسير لتوزع وتعدد الأجيال والمواريث، ويصبح بعض الناس مستعدين لتقديم حياتهم من أجله. إنَّ البشر ينقادون طواعية وبسهولة وراء هذه «الصنميات» اللاملموسة طالما أنها تقدم لهم إجابات سهلة، رغم مجاهرتهم بتخليهم عن الصنمية منذ زمن بعيد، متناسين أن هذه الإجابات تحرمهم في الحقيقة من طرح السؤال الأهم الذي يضع هويتهم نفسها على المحك، والذي يتعلق بمعنى الحياة نفسها.

يحاول أنصار «المصير الذكي» أن يكونوا أكثر ذكاء من القائلين بـ «علم الخلق» بل ويرفضون أن يكونوا من هؤلاء، لكنهم يسددون ضربتهم من جهة أخرى للتطوريين معتبرين أن نظرية التطور نفسها تتطلب لكي تكون متجانسة وصحيحة ما يمكن تسميته بـ «التصميم الذكي»، وبعبارة أخرى تحتاج إلى تدخل الخالق لكي تكون ممكنة. وهم ينطلقون في جوهر تصديهم هذا من تعقيد وتنوع الكائن الحي الذي لا يمكن تفسيره بـ «تطور غير ذكي» من النمط الدارويني اعتماداً فقط على تأقلمه مع الوسط البيئي. والمثال الكلاسيكي الذي يطرحونه هو العين والرؤيا. أمَّا المثال الأكثر حداثة فهو مليارات البروتينات في الخلية ووظائفها المترابطة. ويؤكدون أن مثل هذه الآلية تفترض وجود ذكاء أو برنامج خفي وراءها، وهم لا يترددون اعتماداً على ذلك في إعادة تعريف

العلم متخلين عن فكرة السبب الطبيعي للظاهرات الطبيعية التي كانت فكرة أصيلة في تطور العلم نفسه. ويختفي العديد من أنصار «المصير الذكي» خلفيتهم الدينية البروتستانتية في أعمالهم، ولا يرجعون في أفكارهم إلى التوراة كما فعل أصحاب نظرية الخلق، لكي تظهر فرضياتهم وكأنها مبنية على أسس علمية ومنهجية، مثل كل من بيهي ودمبسكي. من جهة أخرى يجاهر رفاق آخرون لهم في هذا السياق بانتمائهم الإنجيلي مثل فيليب جونسون الذي لا يتردد في القول إنَّ هدف «المصير الذكي» النهائي هو البرهان على وجود الله والقضاء على نظرية داروين.

لقد انتقلت حمى هذه الحرب ذات المظهر الابستمولوجي ظاهراً والسياسي باطناً إلى أصقاع العالم القديم. والحقيقة أنَّ هذا الانتقال لا يخرج في رأينا عن مشهد العولمة الذي يجتاح العالم محولاً الغنى الثقافي والمعرفي لحدائق الشعوب إلى مساحات قاحلة من الخطوط الحمر والزرق الأمريكية الفارغة. وعلى الرغم من أن أوروبة شكلت حتى وقت قريب قلعة صامدة أمام سطحية الفكر الأمريكي، وحاولت التشبث بموروثها العملاق من الحرب على الجهل والخرافة، لكنها تعود اليوم لمسايرة هذا الوحش القادم من ما وراء المحيط حتى في صميم تراثها المعرفي والعلمي. فقد استقبلت سويسرا أول مؤتمر عقد في أوروبة لأصحاب نظرية الخلق. وفي السويد تمَّ افتتاح متحف لهذه النظرية في عام ١٩٩٦م. وفي إيطاليا قرر وزير التربية في عام ٢٠٠٤م حذف نظرية التطور من المناهج الدراسية في المدارس الابتدائية، مستعيضاً عنها بقصص الأساطير حول البدايات.. وفي أيار من عام ٢٠٠٥م اقترحت وزيرة التربية الهولندية ماريا فان در هوفن تنظيم حوار بين «مؤيدي الداروينية» وأنصار نظريتي الخلق والمصير الذكي. أمَّا في فرنسا، مركز الثقل في الثقافة الأوروبية العلمانية، فقد أثار بث فيلم وثائقي بعنوان «هومو سابيان» على قناة آرت جدلاً لم ينته. واعتمد الفيلم على نظريات آن دامبري كور مالاسي. ووفق هذه العالمة الباليونتولوجية في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي وفي مركز البحوث العلمية الفرنسي، فإن تطور القردة الكبيرة باتجاه الإنسان يرجع إلى «ظاهرة داخلية» هي التواء العظم الإسفيني، وهو عظم يقع عند قاعدة الجمجمة، وليس بسبب الآليات الداروينية. فالنظرية ليست بعيدة بالتالي عن نظرية المصير الذكي. وعلى الرغم من أنَّ هذه النظرية رفضت مؤخراً بشكل نهائي من قبل المجتمع العلمي، لكنها أغرت مخرج الفيلم «هومو سابيان» توماس جونسون،

مما فتح الباب مجدداً أمام أكثر الأفكار تخيلية لمحاولة فهم آليات التطور من منظور مختلف. ولعلَّ كل هذا النشاط في القارة الأوروبية يظل ضمن أطر الفكر الحر من الأصولية الدينية إلى حد ما، ولعله لا يكون أكثر من فورة أشبه بفورة تناول الهمبرغر الأمريكي وسرعان ما تزول مثل غيرها.

غير أن الأمر ليس على هذا النحو تماماً في مناطق أخرى من العالم، مثل تركيا. فقد وجدت نظريات الخلق أنصاراً متحمسين لها في الأوساط الأصولية الإسلامية التركية. وتركيا هي بلد ذو غالبية إسلامية لكنه تحول إلى العلمانية وانفتح على الغرب. لكن تركيا مع ذلك أصبحت مؤخراً أرضاً خصبة لنظرية الخلق لما لها من توافق مع الدين الإسلامي بعيداً عن النظر إلى هذه النظرية على خلفياتها السياسية الآتية من الغرب الأمريكي.

ومن الغريب ربما أن نعرف أن الإسلام في تركيا كان قد تسامح مع داروين خلال العقود السابقة بل وحتى احتواه، معتبراً أنَّ التطور بحد ذاته هو حركة إلهية وفعل موجه من الله. وكتبت مؤلفات كثيرة في هذا السياق للإشارة إلى الآيات العلمية في القرآن الكريم الذي يتفوق من هذه الناحية على التوراة. غير أنَّ هذه اللهجة تغيرت في تركيا مع وصول القوى الإسلامية إلى السلطة في عام ١٩٨٠م. وسرعان ما امتطى هؤلاء مطية محاربة التطورية الداروينية للإفادة منها في برنامجهم السياسي وشد نخبة الإسلاميين إليهم.

وهكذا تمَّ في عام ١٩٩١م تأسيس مؤسسة للبحث والعلم في إطار الحركة الأصولية التركية يقودها عدد من الأسماء المعروفين على رأسهم نكمتين إربكان. وكان الهدف الرئيسي لهذه المؤسسة هو القضاء على نظرية التطور في التعليم التركي. بل إنَّ هذه المؤسسة عقدت صلات مع المؤسسة المثيلة لها في أمريكا Institute for Creation Research التي زودتها بالوثائق والحجج. غير أنَّ هذه المؤسسة التركية لم تقبل بنظرية المصير الذكي لأنه يأخذ جزئياً بوجود فكرة التطور. وبما أنَّ النص القرآني لا يذكر لفظة تطور صراحة فهي لا تقبل بأي تطور مهما كان ذكياً.

إنَّ الدرس الذي يمكن أن نستفيده من هذه الدراما الجدلية هو ضرورة عدم خلط القيم العلمية مع المفاهيم الدينية والسياسية. فالعلم لا يمكن أن يحل محل الدين فيما يتعلق بمعنى وجوهر الحياة الإنسانية وسلام النفس والروح، على عكس ما يتصوره بعض العلماء التطوريين الذين يدافعون عن التصور المادي المقلص للشخصية الإنسانية. وكذلك لا يمكن للدين

أن يحل محل العلم ولا أن يطرح بدلاً عنه حقائق وخاصة عندما يتعلق الأمر بتقديم معارف جديدة.

• • •

إنَّ الرد العلمي والبسيط لدى التطوريين على مزاعم معارضي نظرية التطور كافة هو أنَّ البراهين كثيرة على الانتخاب الطبيعي، المفتاح الأساسي في نظرية التطور الداروينية. وهناك الكثير من التجارب التي تمت على الانتخاب الطبيعي وتمَّ وصفها بشكل دقيق. ومنها على سبيل المثال تغير شكل منقار طيور البرقش على جزر الغلاباكوس، والتي درست على مدى قرون عدة كانت كافية لإثبات حصول هذا التغير بسبب الانتخاب الطبيعي. ومن الأمثلة الحديثة أيضاً هو المقاومة التي تطورها البكتريا للمضادات الحيوية. إنَّ مقولة عالم المورثات ثيودوسيوس دوبزانسكي لا تزال صحيحة، وهي «أنَّه لا معنى لأي شيء في البيولوجيا إلا على ضوء نظرية التطور».

مع ذلك طرحت بعض التجارب التي تمت في سبيل إثبات الانتخاب الطبيعي بعض الإشكاليات الناجمة عن عدم دقة المراقبة أو كفاية المدة الزمنية أو لنقص في أعداد الكائنات التي تمت التجربة عليها. ومن هنا حاول أنصار المصير الذكي استنتاج وجود ثغرات في نظرية التطور والبرهان بالتالي على عدم كفايتها. ومن أشهر الأمثلة على هذه التجارب تلك التي جرت على فراشة الأرفية. ففي عام ١٩٥٠م برهن أحد العلماء أنَّ اللون الأبيض أو الأسود لفراشة الليل كان يتطور وفقاً لقوانين الانتخاب الطبيعي. لكن الانتقادات التي وجهت للبرهان دفعت بمعارضي نظرية التطور للاستناد عليها ومهاجمة النظرية ككل. الأمر الذي جعل عدداً من علماء البيولوجيا يعيدون البرهان بدقة أكبر ووفق منهجيات أكثر صرامة. وتجري حالياً تجربة هامة بدأت في عام ٢٠٠١م واستمر اختبارها حتى عام (٢٠٠٨م)، وهي تثبت حتى الآن صحة الانتخاب الطبيعي بالنسبة للتغيرات التي تصيب هذه الفراشة.

بعيداً عن هذا الجدل الذي أصبح عقيماً في نظر العلماء وباتت أبعاده السياسية واضحة تماماً، يعمل الباحثون في مجالات البيولوجيا الجزيئية والمورثية على تعميق فهم الآليات التطورية ودوافعها، ومن هنا قول بعضهم إنَّ أبحاثنا باتت تعمق النظرية التطورية، بل يمكن القول إنَّ الداروينية نفسها تتطور أيضاً عبر سبر دروب غير مطروقة سابقاً.

إنَّ بيولوجيا التطور هي علم قابل لإعادة النظر في نفسه وطرح الأسئلة الجديدة، على عكس العقائدية الجامدة التي تتمتع

بها نظرية المصير الذكي. كان ثيودوسيوس دوبزانسكي وإرنست ماير قد أسسا النظرية التأليفية للتطور في أربعينيات القرن الماضي. وقد زاوجت هذه النظرية بين النظرية الداروينية وعلم الوراثة الناشئ في ذلك الوقت. وترتكز هذه النظرية بالتالي على دعامتين أساسيتين هما المورثات والمصادفة. فالتغيرات المورثية التي يرتكز عليها الانتخاب الطبيعي تتأسس حصراً على التغيرات المورثية. وبعبارة أخرى تظهر هذه التغيرات بالمصادفة البحتة من دون أية صلة مع الوظائف البيولوجية التي يمكن أن تكون منطوية فيها.

أثارت هذه النظرية في السبعينات سلسلة من الأسئلة. وكان أهمها هو لماذا كانت الآلية الوحيدة للتطور التي تفلت من اليد اللامرئية للانتخاب الطبيعي هي بالضبط التي تولد التغيرات المورثية؟ لماذا كانت هذه التغيرات تظهر كلها بالمصادفة؟ وإذا كان الانتخاب الطبيعي قد نمذج عين النسر والدماغ البشري أو حتى الشيفرة المورثية نفسها، لكنه لم ينتج أية آلية تزيد من ظهور الطفرات المورثية ضمن الظروف المؤاتية للمتغيرات، ولا أية آلية توجه هذه الطفرات ضمن اتجاه مناسب للبقاء واستمرار المتغيرات.

• • •

وفي الثمانينات والتسعينات جاءت أعمال كثيرة لتحسم هذه الأسئلة أو تجيب على بعضها. وكانت العالمة الأمريكية باربرا ماكلينتوك قد لخصت وجهة نظرها خلال المحاضرة التي ألقتها في عام ١٩٨٣م بمناسبة تلقيها جائزة نوبل للفيزيولوجيا بالتذكير بأعمالها التي تناولت بشكل خاص نبات الذرة. فهذا النبات الذي أخضع لشروط ضغط كبيرة، مثل الإشعاع ومهاجمة الطفيليات له تعرض لعدد أكبر من الطفرات والتحولات من تلك التي تعرضت لها نباتات الذرة غير المضغوطة. كذلك عندما تتم إجاعة البكتريا فإن تواتر التحولات يزداد.

ولكن هل هذه الزيادة في التحولات هي عبارة عن تأقلم مع شروط حياة أكثر قسوة، أم هي فقط رد فعل طبيعي لأية منظومة بيولوجية معرضة للانهيار؟ تظهر الأعمال الحديثة لعلماء فرنسيين أنَّ الجواب الأوَّل هو الصحيح. فالانتخاب الطبيعي يتدخل في تحديد تواتر الطفرات عند البكتريا. وقد اكتشف هؤلاء أنَّ مجموعات طبيعية من البكتريا تختلف بتواترات طفراتها عند تعريضها للضغوط. من جهة أخرى، كلما كانت البيئات الطبيعية التي تعيش فيها هذه البكتريا أكثر صعوبة، كلما كان تواتر التحولات عندها أكبر. وتشير هذه الاكتشافات على ضوء فهم الآليات الجزيئية الكامنة وراءها

ومع استخدام النمذجات الرقمية، إلى أنّ القدرة على التحول هي عبارة عن تأقلم مع الظروف ينمذجه الانتخاب الطبيعي.

وكما كتبت البيولوجية الأمريكية لين كابورال فإنّ «المصادفة تيسر تشكيل الخارطة المورثية التي تتحضر». وبالتالي فإن الانتخاب الطبيعي كان قد حضّر أو جهز الخارطة المورثية، وهو الذي قاد إلى آليات ولدت الطفرات في ظروف تكون فيها هذه التحولات أكثر حظاً. وبعبارات أخرى، فإنّ الانتخاب الطبيعي هو الذي أدى إلى ظهور القدرة على تشكيل أزواج مورثية ذكية!

وفي الثمانينات أيضاً أضاءت أعمال كثيرة على مستوى الخلية الآليات التي سميت في الثمانينيات بـ«الوراثة فوق المورثية épigénétique».. ويشير هذا المصطلح إلى صيرورة يتم فيها تعديل الموروث الوراثي لخلية ما بوساطة تجميعات أو إعادة تشكيل لعناصر من داخل الخلية أو من الغشاء وفقاً لأنماط غريبة عن قوانين علم الوراثة التقليدية. وبعبارة أخرى يشير مصطلح الوراثة العليا إلى كل ما ينظم ويضبط تعبير المورثات. ويتعلق الأمر هنا بنقل السمات بين الخلية الأم والخلية الوليدة والتي لا تتعلق بالاختلافات في متواليات الـ DNA، ومثال ذلك مظهر تعبير المورثات (التي تكون نشطة أو غير نشطة في نمط معطى من الخلايا). إنّ الوراثة ما بعد المورثية مسؤولة بالتالي عن واقع أنه، عندما تنقسم إحدى خلايانا الكبدية فإنّها تعطي خلايا كبدية أخرى، وعندما تنقسم إحدى خلايا البشرة فإنّها تعطي خلايا بشرة أخرى، هذا على الرغم من أنّه لجميع خلايا الكبد أو البشرة أو غيرها الحمض الريبي النووي نفسه.

إنّ الآليات المعروفة جيداً في مجال الوراثة ما بعد المورثية هي تلك التي تؤمن انتقال مظهر تعبير المورثات، وذلك حتى بعد اختفاء المحرضات التي وضعت هذه المورثات في أماكنها منذ فترة طويلة. وأساس هذه الآليات البيوكيميائي هو بشكل رئيسي العلاقة مع الحمض الريبي النووي في الجزيئات وفي المجموعات الكيمائية الخاصة، وهي صلات تُحفظ وتُنسخ خلال الانقسام الخلوي.

ومن المدهش أنّه عند المتعضيات متعددة الخلايا يتم في بعض الأحيان نقل التغيرات ما بعد المورثية بوساطة خلايا جنسية تشكل الجيل التالي. وبالتالي فإنّ نتيجة القابلية الوراثية وفق الوراثة العليا هي أنّ خلايا أو متعضيات لها حموض ريبية نووية متطابقة وتحيا في شروط متشابهة يمكن مع ذلك أن يكون لها سمات شكلانية وسلوكية

وراثية مختلفة. وتنتج الاختلافات بينها من اختلافات في تاريخ نمو أسلافها.

كان هذا الاكتشاف يتناقض مع حصرية تأثير المورثات والمصادفة التي تدافع عنها النظرية التأليفية للتطور. فالتغيرات المورثية العليا القابلة للتوريث هي بالتعريف لا تنتج عن تحولات للحمض الريبي النووي. وتبين براهين تجريبية أنها وفقاً للحالة نتائج للمصادفة أو لمحرضات محددة تماماً.

إنّ أحد الأمثلة الأكثر سحراً على التحول الوراثي الأعلى يتعلق بشكل إحدى الزهور. فمنذ قرنين ونصف القرن وصف عالم النبات السويدي كارل لينيه إحدى الطفرات المستقرة لزهرة الحباحب أو الكتانية العامة liniria vulgaris. وكانت بنية الزهرة مختلفة جداً عن بنية الحباحب العادية إلى حد أنه صنفها في نوع جديد سماه peloria، مستخدماً الكلمة اليونانية التي تعني «الوحش». وفي القرن العشرين كان من الطبيعي أن يظن علماء الوراثة أن طفرة مورثية كانت المسؤولة عن شكل البلوريا. ومع ذلك عندما قارن إنريكو كوين وفريقه متواليتي الحمض الريبي النووي للحباحب العادية وللبلوريا لم يجدوا أي اختلاف. بالمقابل، كان ثمة مورثة هامة جداً غير مفعلة عند البلوريا، وتبين أنّ عدم التفعيل هذا كان قابلاً للتوريث أي إنّه كان وراثياً. وبالتالي فإن بلوريا لينيه لم تكن نوعاً جديداً ولا نتيجة طفرة. فأصلها يرجع إلى تحول مورثي أعلى قابل للتوريث، وهو ما سمي بـ «التحول الأعلى» épimutation أو الطفرة العليا. ونحن لا نعرف ما هو الحدث الذي حرض أو أطلق هذا التحول الأعلى، أكانت المصادفة أم الاستجابة لأحد المحرضات، كأن يكون ضغطاً محلياً دائماً. لكننا نستنتج أنّ الانتقال من جيل إلى جيل لا يتطلب تكرار هذا الحدث.

وقد وجد العلماء أمثلة على قابلية الوراثة العليا عند الثدييات. فقد درست مجموعة من العلماء على رأسهم إيما وايتلوو من جامعة سيدني مورثة عند الفأر معروفة باسم الأغوطي تتدخل في تلوين وبر هذا الحيوان. وقد اهتم العلماء تحديداً بإحدى متحولات هذه المورثة، وهي ترتبط بالتلوين باللون الأصفر: إنّ وبر الفئران التي تحمل هذه المورثة المتحولة يمكن أن يكون بلون الصفرة أو قريباً منها. وتنتقل هذه الصفة أو هذا التلوين من الأمهات إلى صغارهن. ومع ذلك فإنّ اختلافات كثافة اللون الأصفر وفقاً للسلالات لا تنتج عن اختلافات في الحمض الريبي النووي نفسه، بل عن اختلافات في التجمعات الكيميائية المتعلقة بالحمض الريبي النووي والتي تغير من نشاطه: وهذا بالضبط ما يعتبر تحولاً

أعلى أو طفرة عليا. بل وأكثر من ذلك فقد تبين أنَّ لون الوبر يمكن أن يتغير بواسطة غذاء الأم. فإذا تمت تغذية إناث صفر حوامل بعناصر غنية بمجموعات الميتيل، فإنَّ صغارها يكونون أقل صفرة (وأكثر رمادية)، وينقل هؤلاء بدورهم هذه الصفة المكتسبة إلى سلالاتهم. وبعبارة أخرى، فإنَّ الشروط البيئية تنتج تغيرات مورثية من مستوى الوراثة العليا يتم نقلها إلى الأجيال اللاحقة وفق قواعد الوراثة العادية. إنَّ النقطة الهامة التي يجب الانتباه إليها بالنسبة لبيولوجيا التطور هي أنَّ الشروط البيئية لا تتدخل فقط في انتخاب التحولات أو الطفرات بل ويمكنها إنتاجها أيضاً.

• • •

لقد بقينا حتى الآن على المستوى الخلوي. لكن فيما يتعلق بالسلوك فإن النقل المعلوماتي يتم كذلك بين جيل وجيل بشكل مباشر أكثر أي عن طريق التعلم. ونحن نملك اليوم بفضل الدراسات والمراقبات السلوكية الكثير من الأمثلة على التعلم الاجتماعي. ومنها تناقل لغات الطيور والحيتان من جيل إلى جيل بما يشبه تعلم اللغة بين أجيال البشر. كما تمَّ إثبات وجود مواريث العادات بين مجموعات من الحيوانات مثل الشيمبانزي. ففي تسع مجموعات من الشيمبانزي في شرق أفريقيا تمَّ تحديد تسعة وثلاثين طبعاً وراثياً سلوكياً مختلفاً يعتقد أنها نقلت عبر تفاعلات اجتماعية. فثمة بعض المجموعات التي تفتح الجوز بواسطة الحجر، بينما تصيد أخرى الديدان بواسطة عصا، في حين أن مجموعات أخرى تتلامس بأيديها بطريقة خاصة جداً.

تجعلنا الأمثلة الكثيرة المشابهة للتعلم الاجتماعي وللعادات ضمن المجموعات نعتقد أن اختلافات كثيرة في الطباع المورثية السلوكية هي طباع ثقافية انتقلت عبر التعلم الاجتماعي أكثر منها عبر اختلافات مورثية. ولهذا نتائج كثيرة بالنسبة لنظرية التطور. وعلى عكس المورثات، التي لا تنتقل إلاّ إلى السلالات، فإنَّ السلوك المتعلم يمكن أن ينتقل إلى أفراد غير أقرباء. إضافة إلى ذلك، فإن التحولات أو الطفرات الجديدة لا تنتج بالمصادفة، كما أنَّ السلوك المتعلم خلال انتقاله يعاد بناؤه ليتأقلم مع الشروط والظروف الجديدة. وبالتالي فللبيئة تأثير هام على أصل وعلى نقل هذه الطفرات السلوكية في آن معاً، وبالتالي على سرعة وعلى اتجاه التطور السلوكي. أضف إلى ذلك، وبما أنَّ التقاليد الاجتماعية تشكل مظهراً هاماً في المحيط الانتقائي الذي يعيش فيه أفراد مجموعة اجتماعية فإنه يكون على هذه التقاليد أن تؤثر أيضاً على التطور البيولوجي.

وفيما يتعلق بالمجتمعات البشرية، فإنَّ أحداً لم يعد يشك بحقيقة ولا بأهمية التأثير والانتقال الثقافي، ولا بأهمية اللغة وأشكال أخرى للتواصل الرمزي في تطورنا.

إنَّ لغاتنا العديدة هي نتاجات أكيدة للتطور الثقافي، وهناك شواهد كثيرة على غنى وتنوع الثقافات التي نمت على مدى التاريخ. ومن المؤكد أنَّه يوجد بعد تاريخي غير وراثي للتطور الثقافي للإنسان لابدَّ أنه تفاعل مع التطور المورثي.

وعلى سبيل المثال فإنَّ التفاعل التطوري بين المنظومات المورثية والثقافية هو المسؤول على الأرجح عن قدرتنا على اكتساب واستخدام اللغة بسرعة وسهولة عندما نكون صغاراً.

إنَّ الداروينية الجديدة التي تأخذ بعين الاعتبار هذه الأبعاد كافة توسع بالتالي آفاق النظرية التأليفية للتطور. فالتطور لا يرتكز حصرياً على الانتخاب الطبيعي للتحولات المورثية: إذ تتدخل أيضاً تحولات واصطفاءات مورثية عليا سلوكية أو منتقلة بوساطة رموز.

وهكذا فإن التعريف الذي أعطاه دوبزانسكي: «إنَّ التطور هو التغير في التركيب المورثي للشعوب» تغير الآن إلى «إنَّ التطور هو مجموع الآليات التي تقود إلى تغيرات على مر الزمن في طبيعة وفي تواتر الأنماط المورثية ضمن مجموعة أو شعب». ولفظة «نمط» هنا لا تعني فقط «النمط العرقي» أو «النمط الوراثي». إنَّ الأهمية النسبية لمختلف أنماط التغيرات تتعلق بالمجموعة المدروسة وبالسمة التي يتم اختيارها وبالسلم الزمني المختار.

كذلك فإنَّ الداروينية الجديدة تؤكد أنَّ ظهور التغيرات أو الطفرات المورثية غير محكوم فقط بالمصادفة: فبعض هذه الطفرات هي استجابة لصيرورات تتم خلال النمو (وخاصة خلال تغير في نشاط إحدى المورثات أو خلال التعلم). إنَّ الداروينية الجديدة تدعم في النهاية فكرة أن الانتخاب لا يمارس فقط على المورثات، بل وأيضاً على كل كينونة تتكاثر وتطور سمات متنوعة يمكن توريثها: الخلايا، الأفراد والمجموعات من الأفراد.

إنَّ إصدار صرخة تحذير عند اقتراب أحد القناصين يكون بالتأكيد لصالح الجماعة ككل، لكنه يعرض حياة مصدر الصرخة للخطر إذ يكشف عن نفسه. كان الداروينيون الجدد في الستينات يرون أنَّ مثل هذا السلوك لا يمكن أن ينتخب: فالميزة التي يمكن أن تستفيد منها مجموعة ما من الغيرية لا يمكن أن تفسر تطورها الخاص، لأنَّ التطور ضمن هذه المجموعة لم يكن لصالح الغيريين الذين لا بد بالتالي أن

ينقرضوا فيها. وقد اقترح بعض البيولوجيين أنَّ واحدة الانتخاب الوحيدة هي المورثة بلا شك. غير أنَّ الداروينية الجديدة ترتكز على فرضيات مختلفة كما رأينا، وهي تعترف بأن التطور يمكن أن يحصل على مستويات عدة، مستوى المورثة ومستوى الفرد ومستوى الجماعة، بل وربما على مستويات أعلى لا نعرف حدودها بعد تماماً.

لم يتم حتى الآن استكشاف وتعميق كافة نتائج هذا الإطار النظري الجديد بشكل مفصل. فلابد على سبيل المثال من مراجعة تفسير الصيرورات التطورية مثل تشكل أنواع جديدة وتطور المتعضيات متعددة الخلايا. إنَّ حقيقة أنَّ التغيرات الوراثية المستقرة يمكن أن تنتج عدة مرات وأن تؤثر على أفراد كثيرين في آن واحد يمكن أن تعني أيضاً أنَّ التغير التطوري سريع وأسرع مما كان يعتقد.

مما لا شك فيه أنَّ هذه الداروينية الجديدة لا تزال موضع نقاش وجدال بين عدد كبير من علماء البيولوجيا التطوريين. لكننا نشعر هنا، وبعيداً عن نظريات الأصوليين غير العلمية، أننا على أرض العلم الرحبة، حيث نشعر أنه يمكن مع ظهور معطيات جديدة دوماً أن نطرح ربما نظرية تطورية ما بعد داروينية خلال العقود القادمة. وهذا يعني ببساطة أنَّ الداروينية كما العلم لا تنفك تتطور وتتقدم.

إنَّ التطور هو حقيقة علمية مثبتة. كان داروين قد أثبته من خلال ملاحظة المتحجرات كما وملاحظة تغير الصفات ومتابعة قوانين التطور عبر الاصطفاء. وأكدت العلوم الحديثة حقيقة التطور على مستوى الخلية والمورثات. لكن لا تزال هناك أسئلة كثيرة مطروحة حول تفسير الآليات، وحول كيفية استجابة الكائنات، وحول العلاقة بين البيئة والمورثات. لكن تفسير هذه الظاهرات كافة والإجابة عن هذه الأسئلة سيصب في النهاية في إطار نظرية تطورية من دون أدنى شك. وستكون المرحلة الكبيرة الحاسمة هي مواجهة السؤال الكبير الذي يقف العلم عنده دائماً، وهو لا يتعلق بالتأكيد بما نؤمن به، بل بما يمكن أن ندركه خلف هذه المعجزة الكونية التي اسمها الحياة. ولعلي لا أستبق الأحداث إذا قلت إنني أرى منذ الآن أن صيرورة التطور على قاعدة الغنى البيئي والمورثي والمعلوماتي مدعومة بلانهاية من تجارب المصادفة والعشوائية، تمثل إجابة من الوزن الثقيل ومرضية تماماً بالنسبة للذين لديهم المقدرة على الانفتاح على رحابة التجربة الكونية غير المصممة بهدف مسبق.

مآثر علم الفلك في المجموعة الشمسية ١٩٩٨-٢٠٠٨م

ترجمة: محمد الدنيا

أوّل هبوط على كويكب سيار، وأوّل مخطط ضخم للشمس، وأوّل صعود على هضبة مريخية... بفضل الأداءات غير المسبوقة للمسابير والمقاريب: كانت السنوات العشر الأخيرة سنوات النجاحات كلها بالنسبة لعلم الفلك العالمي. عودة إلى ملحمة أحدثت ثورة في طريقة رؤيتنا للمجموعة الشمسية.

٣١ أيار ١٩٩٨م: «غاليليو» يكشف كتلَ يوروبا الجليدية (الصورة ١)

كشف المسبار الأمريكي «غاليليو» Galileo، شيئاً فشيئاً، بعد أكثر من سنتين بقليل في المدار حول «المشتري»، عن التعقيد المدهش لأقماره (توابعه) الأربعة: «إيو» Io، و«يوروبا» Europe، و«كاليستو» Callisto، و«كانيميد» Ganymède. نشاهد في هذه الصورة، بالألوان غير الأصلية، الكتلةَ الجليدية الحقيقية التي تغطي سطح «يوروبا» بالكامل، مع دقة لا سابق لها. إذا كانت المناطق الزرقاء تتكون من جليد نقي،

• كاتب ومترجم سوري.

فإنَّ منشأ التغضّنات برتقالية اللون ما يزال غامضاً. ربما تتوافق هذه التغضنات ووجود «بركانية جليدية» cryovolcanisme، وربما هي ماءٌ، محمل بالأملاح المعدنية، يصعد من وقت لآخر إلى سطح «يوروبا» ويتجلد فيه مؤقتاً. إذاً، ربما كان هنالك محيط واسع حبيس تحت الجليد. بذلك، ينتعش الأمل من جديد فيما يتعلق بالبحث الجاري عن حياة خارج الأرض.

٢٢ حزيران ٢٠٠٠م: «مارس غلوبال سورفيور» يصور المريخ (الصورة٢).

الصورة التي التقطها المسبار الأمريكي «مارس غلوبال سورفيور» Mars Global Surveyor، في ٢٨ أيلول ١٩٩٩م ونشرت في ٢٢ حزيران ٢٠٠٠م، والتي دارت حول العالم. تُظهر هذه الصورة، المألوفة والغريبة في الوقت نفسه، مسيلاً على جانب فوهة مريخية. وستتبعها بعد ذلك عشرات الصور المماثلة، التي توحي، على نحو لا يقاوَم، بوجود مجاري سيول جافة، شبيهة بوديان الصحراء الكبرى. من المؤكد أننا نعرف منذ وقت سابق أنَّ الكوكب الأحمر كان قد شهد فترات أكثر اعتدالاً في الماضي، وُجد خلالها ماءٌ سائل بكميات كبيرة على سطحه. ولكن ذلك كان منذ مليارات السنوات. إلا أنَّ هذه الآثار الجديدة تبدو أنَّها أحدث بكثير: ١٠٠٠٠ سنة كأبعد حد، حسب الخبراء. بالنتيجة، يتساءل علماء الكواكب: هل سال الماء حديثاً على سطح المريخ؟ نعم، يجيب العلماء، حيث حسبوا أنَّ الماء ذا المنشأ الجوي في يمكن أن ينبجس بين وقت وآخر على السطح قبل أن يتصعّد في الهواء الجاف والجليدي. للأسف، أعيد النظر عام ٢٠٠٧م بهذه الفرضية بنتيجة عمليات رصد جديدة أنجزها المسبار Mars Reconnaissance Orbiter. بذلك، قد لا يكون ما حفَرَ هذه المسايل في نهاية الأمر سوى دفوق «جافة» من الصخور والرمل.

١٢ شباط ٢٠٠١م: المسبار «نيار» يحط على «إيروس» (الصورة ٣)

بعد عام من الدوران المداري حول الكويكب السيار «إيروس» Eros، وهو نوع من الحجارة الضخمة، بطول ٣٣ كم وعرض ١٣ كم، هبط المسبار الأمريكي «نيار» Near على سطحه. وكان هبوطه عملاً مميزاً، لأنَّ هذا «الهبوط» لم يكن متوقعاً حينما أطلق المسبار في ١٧ شباط ١٩٩٦م. أتاحت هذه المهمة، لأوّل مرة، وضع خريطة كاملة، عالية الميْز، وإجراء تحليل كيميائي لكويكب سيار astéroïde. تبين الصور الأخيرة، التي التقطها المسبار قبل أن يفقد الاتصال مع

الأرض، تفاصيل صغيرة من حجم بضعة سنتمترات فقط على سطح الكويكب.

٢١ أيلول ٢٠٠١م: «Deep Space ١» يستكشف «بوريلي» (الصورة ٤)

يظهر مشهدٌ لمذنَّبٍ تحت ناظرينا لأوَّل مرة: سطح مضطرب، مغطى ببقع فاتحة وغامقة، تتخلله تغضّنات ومرتفعات. إنَّه المذنب «بوريلي» Borrelly، الذي صوره، بوضوح لا سابق له، المسبارُ الأمريكي Deep Space ١. استغرق المسبار، الذي أطلقته وكالة الفضاء الأمريكية «ناسا» في ٢٤ تشرين الأول ١٩٩٨م، ثلاث سنوات ليلتقي بالمذنب «بوريلي». تبين أنَّ المذنب لا يحوي كثيراً من الفوهات: في ذلك برهان على أنَّ سطحه فتيّ النشأة، وناشط. مناطقه الساطعة، التي تتشكل من الجليد على الأرجح، هي «فوّارات غازات حارة» حقيقية، يُطلق منها المذنب، الذي يبلغ طوله ٨كم وعرضه ٤كم، دفوقاً ضخمة من الغاز والغبار في الفضاء.

١٥ تموز ٢٠٠٢م: المقراب SST يحقق أوَّل مخطط كبير للشمس (الصورة ٥).

لم نكن قد رأينا الشمس أبداً بهذا القرب! تطلق قدراً من الحرارة يجعل معها رصدها صعباً جداً في الواقع: في الفضاء، ينبغي أن تتبرد الأجهزة التي تنظر إلى الشمس مواجهةً، وتلك عملية معقدة. وليس فحصها من الأرض أكثر يسراً: الجو، في منتصف النهار، مضطرب ويشوش عمليات الرصد. تغلَّب المقراب الشمسي السويدي الجديد SST، المنصوب في «لا بالما»، على هذه العقبات، كاشفاً على سطح الشمس تفاصيل من حجم ١٠٠ كم. هذا المقراب الفريد مزود ببصريات تكيّفية adaptative وبكاميرا فائقة السرعة، قادرة على أن «تجمّد» الاضطراب الجوي. يظهر سطح الشمس مغطى بخلايا حمْل حراري تنقل الطاقةَ الآتية من قلبها النووي. تبلغ حرارة هذه الخلايا الغازية ٥٥٠٠ درجة. البقع السوداء، الأبرد (٤٠٠٠ درجة)، هي مناطق نشاط مغناطيسي شديد.

٢١ أيلول ٢٠٠٣م: «غاليليو» يغوص في جو «المشتري» (الصورة ٦)

كان المسبار الأمريكي «غاليليو» Galileo مدفوعاً إلى الانتحار. بعد بعثة تميزت بطول مدة وغزارة معلومات استثنائيين، توجه «غاليليو» نحو الكوكب العملاق «المشتري» ليحترق ويدمَّر هناك. درس المسبار، الذي أطلقه المكوك الفضائي في ١٨ تشرين الأوَّل ١٩٨٩م، طوال ثماني سنوات، ثلاثة كويكبات سيارة، وكوكبَ «المشتري» وحُزَمَه وأقمارَه. يذكر من بين نجاحاته الكبرى اكتشاف الطبقة الجليدية

التي تغطي القمر «يوروبا» والمحيط المالح المخفي تحتها. ولكن، لماذا، وعلى الرغم من هذا الحصاد الوفير، قرر علماء «ناسا» تدمير المسبار؟ كانوا يخشون أن يسقط على سطح «يوروبا» فيلوثه بجراثيم وفيروسات يمكن أن يكون قد حملها من الأرض. في الواقع، قد يكون القمر «يوروبا»، خلافاً للعملاق الغازي «المشتري»، أحدَ المواطن التي يمكن أن يوجد فيها شكل ما من أشكال الحياة، حسب رأي علماء الأحياء.

٢٣ كانون الثاني ٢٠٠٤م: «مارس إكسبرس» يكشف جليدَ ماءٍ مريخياً (الصورة ٧)

شكل ذلك نجاحاً لأوروبة الفضاء، والتي وازت لأوّل مرة القوتين الفضائيتين «الكبيرتين»، «الولايات المتحدة» و«روسيا»، في سباق استكشاف المنظومة الشمسية. توضَّع المسبار «مارس إكسبرس» Mars Express، بعد عبور بين الكواكب استمر ستة أشهر، في المدار حول الكوكب الأحمر في ٢٥ كانون الأوّل ٢٠٠٣م وبدأ بتصويره، بكاميرا ثلاثية الأبعاد، وبسبر جوه وتربته السفلية من خلال مجموعة من الأدوات. وفي ٢٣ كانون الثاني، أعلنت وكالة الفضاء الأوروبية أنّ «مارس إكسبرس» حلّلَ عمامةَ المريخ القطبية الجنوبية: سطح هذه العمامة مغطى بطبقة جليد كربوني بل أيضاً بامتدادات من جليد الماء. ودقق «مارس إكسبرس» في عمليات رصده مداراً بعد مدار: سيكتشف العلماء بعد ذلك، أنَّ العمامة القطبية تتشكل بنسبة ٩٠٪ من الماء المجمد، وتمتد حتى عمق ٣٧٠٠م من السطح.

٣٠ حزيران ٢٠٠٤م: «كاسيني» يتوضع في المدار حول «زحل».

انطلق المسبار الأمريكي «كاسيني» Cassini إلى الفضاء في ١٥ تشرين الأوّل ١٩٩٧م، حاملاً العربة الأوروبية «هيغنز» Huygens، التي كان عليها أن تحط على «تيتان»، أحد أقمار زحل. كان توضُّع المسبار في المدار حول الكوكب المرحلةَ الأكثر حسماً: اجتاز «كاسيني» حلقات زحل ومليارات مليارات الكتل الجليدية قبل أن يتوضع في المدار! ستكون المهمة نجاحاً باهراً: أرسل المسبار كمية من المعطيات حول الكوكب، وجوه وأقماره الجليدية.

١٠ أيلول ٢٠٠٤م: «جنيزيس» يتحطم وتنجو حمولتُه (الصورة ٨)

كان على المسبار الأمريكي «جنيزيس» Genesis أن يهبط على الأرض معلقاً بمجموعة من المظلات، بعد أن أنهى رحلةً استمرت ثلاث سنوات تحت نيران الشمس.. غير أنَّ المظلات لم تفتح مطلقاً.

من حسن الحظ أنَّ الحادث لم يتلف المسبار كلياً بعد اصطدامه بالأرض الصخرية في صحراء «يوتاه»، بسرعة ٣٠٠كم/سا. عرّض «جنيزيس»، خلال مهمته في مدار شمسي، مجمّعاته للريح الشمسية من أجل التقاط جسيمات منبعثة من الشمس. نجح العلماء فيما بعد باستعادة قسم من هذه المجمّعات- طبقات رقيقة من معادن مختلفة فائقة النقاء - وبدؤوا منذئذ بتحليل الجسيمات الشمسية.

١٦ كانون الأوّل ٢٠٠٤م: «فوياجر ١» يجتاز حدود المنظومة الشمسية.

مصير المسبار الأمريكي «فوياجر ١» Voyager ١، في رحلته عبر السنين وابتعاده عن الأرض، أشبه بالأسطورة. في ذلك اليوم، ١٦ كانون الأوّل ٢٠٠٤م، عبر المسبار الحدود اللامرئية لمنظومتنا الشمسية، إلى ما وراء الكوكب الأخير، وخصوصاً ما بعد الهليوسفير héliosphère (منطقة على شكل فقاعة متطاولة)، تُخّم مملكة الشمس، هذا الحد الفاصل بين المجال الذي تسوده الرياح الشمسية والوسط ما بين النجوم. انتهت فجأةً شدة البلازما الحارة جداً وشبه الفارغة، الصادرة عن الشمس، مشيرةً بذلك إلى انتقال المسبار من المنظومة الشمسية إلى فضاء ما بين النجوم. كي يصل إلى هنا، كان عليه أن يقطع مسافة ١٤ مليار كيلومتراً في المنظومة الشمسية، في رحلة استمرت سبعةً وعشرين عاماً! أحدث «فوياجر١» وشقيقه التوءم «فوياجر٢»، الأبطأ قليلاً، ثورةً في معارفنا حول المنظومة الشمسية، حيث زارا كواكب «المشتري»، و«زحل» و«أورانوس» و«نبتون» قبل أن يبتعدا عنها نهائياً. ومع بداية ٢٠٠٩م، كان «فوياجر ١» على بعد أكثر من ١٦ مليار كم عن الأرض..

٥ كانون الثاني ٢٠٠٥م: مرصد «مون بالومار» يكشف «إريس» (الصورة ٩)

كان هذا الجسم السماوي، «إريس» Eris، قد رُصد عام ٢٠٠٣م من دون أن يلفت انتباه أحد. ولكن في ذلك اليوم، ٥ كانون الثاني ٢٠٠٥م، كشف فريق «مايكل براون» M. Brown، في كاليفورنيا، هذا الجسم (أعطي رقم ١٣٦١٩٩) في مدار ما وراء مدار كوكب «نبتون»، وسمي «إريس»، وهو أكبر وأضخم كتلة من كوكب «بلوتو»!. هل هو الكوكب العاشر في المنظومة الشمسية؟ لا، لأنَّ «الاتحاد الفلكي الدولي» رفض أن يسميه «كوكباً»: ليس «إريس» سوى «كوكب قزم» naine، مثل «بلوتو»، الذي انتُزعت منه تسمية «كوكب». بذلك لم تعد منظومتنا الشمسية تضم سوى ثمانية كواكب.

١٤ كانون الثاني ٢٠٠٥م: «هيغنز» تحط على «تيتان» (الصورة ١٠)

هذه إحدى أهم مآثر بداية هذا القرن، القرن الحادي والعشرين: وصلت العربة الأوروبية «هيغنز»، التي أمضت في الفضاء رحلة دامت سبع سنوات، من ١٥ تشرين الأول ١٩٩٧م وحتى ٢٥ كانون الأول ٢٠٠٤م، على متن المسبار الأمريكي «كاسيني»، إلى ذروة مهمتها، حيث حطت على أكثر أجرام المنظومة الشمسية غموضاً، «تيتان» Titan، أكبر أقمار كوكب زحل. في الساعة ١١،١٣ بتوقيت باريس، بدأت عربة «وكالة الفضاء الأوروبية» ESA، المحمية بدرع حراري، بالهبوط في جو «تيتان» الكثيف. انفتحت مظلتها وخرجت «هيغنز» من السحب لاستكشاف المشهد الذي ستحط فيه، فكان تلالاً بعيدة، وشبكة قنوات تتجه نحو امتداد سائل شاسع.. في الساعة ١٢،٣٤، حطت «هيغنز» على أرض «تيتان» كاشفة بكاميرتها عن مشهد ضبابي، متجلد، يسبح في جو شفقي، مكون من الميثان والآزوت بحرارة - ١٨٠ درجة. في الساعة ١٥،٤٤، لم يعد «كاسيني»، الذي أصبح بعيداً جداً، يرحّل المعطيات: انتهت مهمته، التي شكلت نجاحاً تاماً. في وقت لاحق، سيُظهر رادار المسبار الأمريكي أنّ «هيغنز» قد حطت على شاطئ بحر من الميثان السائل..

٤ تموز ٢٠٠٥م: Deep Impact ينقر مذنباً (الصورة ١١)

كان هدف المسبار الأمريكي Deep Impact هو نقر مذنب بهدف تحليل الغازات الصادرة عنه، من أجل فهم أفضل لتركيب المذنبات؛ بل أيضاً من أجل معرفة كيفية تغيير اتجاهها إذا ما شكلت تهديداً للأرض. تمت المهمة في ٤ تموز خلال مرور المسبار بجوار المذنب «تمبل ١» Tempel ١. أطلق المسبارُ «أداةً صادمة» وزنها ٣٧٠ كغ لنقر المذنب بسرعة ١٠ كم/ ثا. صوّر المسبارُ المشهد على بعد ٥٠٠ كم منه: تمخض النقر عن إطلاق المذنب ٢٥٠٠٠ طن من الغبار والجليد في الفضاء، وعن إحداث حفرة على سطحه عرض فوهتها ٣٠ م. كشفت هذه العملية عن بنيته الداخلية: والتي تتألف من كتلة صخرية ضعيفة الكثافة جداً وهشة جداً قوامها غبار وبلورات جليدية، غنية بالمركبات العضوية.

٢٣ آب ٢٠٠٥م: «سبيريت» يصعد قمة هضبة مريخية (الصورة ١٢)

كان للبلاغ الذي أذاعته وكالة الفضاء الأمريكية في ٢٣ آب ٢٠٠٥م طعم الانتصار: «نجح سبيريت Spirit في صعود الهضبة

كولومبيا»، حسب عبارة فريق المهندس الذي كان يوجه هذا الروبوت المتجول. كانت تلك مأثرة تقانية: عندما صوّر، لأوّل مرة، مشهدَ الفوهة «غيوزف» Gusev، التي كان قد حط فيها في ٣ كانون الثاني ٢٠٠٤م، كشف الروبوت المتجول، ذو العجلات الست، والبالغ وزنه ١٨٥كغ، مجموعةَ هضاب على بعد ٤ كم من تلك النقطة. اعتزم العلماء إطلاق الروبوت نحو هذه الارتفاعات السُّريالية. بعد ذلك بأكثر من سنة بقليل، تم غزو الهضبة البالغ ارتفاعها ٨٢م، والتقط الروبوت آلاف الصور وحلل الطبقات الجيولوجية التي صادفها في صعوده.

٢٥ تشرين الثاني ٢٠٠٥م: «هايابوزا» يستكشف «إيتوكاوا» (الصورة ١٣).

نجحت وكالة الفضاء اليابانية، «جاكسا» Jaxa، في تحقيق عامل باهر. حيث توضَّعَ مسبارُها «هايابوزا» Hayabusa، الذي أطلق في ٩ أيار ٢٠٠٣م، في المدار حول كويكب سيار غريب، «إيتوكاوا» Itokawa، وصور سطحَه طوال ثلاثة أشهر. وأي سطح! هذا العالم، البالغ طوله ٥٠٠م فقط، مغطى بصخور ضخمة وبامتدادات غبارية. المفاجأة هي أنَّ «إيتوكاوا» بدا خالياً من الفوهات، بينما نجد أنَّ الكويكبات السيارة الأخرى المعروفة مغطاة بالفوهات. بعد هذه الاكتشافات الناجحة، سعى المسبار الياباني إلى تحقيق عمل باهر آخر في ٢٥ تشرين الثاني ٢٠٠٥م، بأن يحط على «إيتوكاوا» ليأتي منه ببعض العينات. لم يتمكن من الهبوط، غير أنه أفلح في ملامسة أرض الكويكب السيار، قبل أن يغادره. وقد عاد «هايابوزا» إلى الأرض في تموز ٢٠١٠م.

٢٧ تشرين الثاني ٢٠٠٥م: «كاسيني» يكشف فوّارات «إنسلادس» (الصورة ١٤).

اكتشف المسبار الأمريكي «كاسيني»، عند تحليقه فوق «إنسلادس» Encelade، قمراً صغيراً من أقمار زحل، ظاهرةً كان علماء الفلك قد اشتبهوا بوجودها، غير أنهم لم يرصدوها من قبل بشكل مباشر في المجموعة الشمسية: البركانية الجليدية(١). كان المسبار قد لاحظ في وقت سابق، قرب القطب الجنوبي لـ«إنسلادس»، صدوعاً طويلة تشكل خطوطاً على سطحه الجليدي. «خطوط النمر» هذه، مثلما أسماها علماء الكواكب، هي أكثر «حرارة» بنحو ١٥ درجة من المناطق المحيطة بها (التي تقارب− ١٧٠ درجة). ولكن، عندما رصدها المسبار عن كثب، اكتشف انطلاقَ دفقات ضخمة من الجليد وبخار الماء من هذه الصدوع! هذه الفوارات الجليدية، البراكينُ الباردة، قادرة على دفع الغاز الجليدي من جوف القمر إلى

ارتفاع مئات الكيلومترات، أي بارتفاع القمر «إنسلادس» نفسه. يفلت قسم من هذه المقذوفات الجليدية من جاذبية القمر لتهبط على الحلقة E من حلقات «زحل»، وتزيدها ثخانةً. يبقى أن يعرف العلماء ما الذي يغذي هذه الفوارات. هل هي بحيرات جوفية؟ وفي هذه الحال، يصبح «إنسلادس» المرشحَ الثاني، بعد «يوروبا»، من حيث وجود حياة خارج الأرض. ذلك خصوصاً وأنَّ المسبار قد اكتشف هنا وجود جزيئات عضوية، ممزوجة بالجليد وبخار الماء. وهكذا، فقد ازداد العلماء أملاً من جديد باحتمال وجود حياة خارج الأرض.

١٥ كانون الثاني ٢٠٠٦م: «ستاردست» يحمل غباراً من «ويلد ٢» (الصورة ١٥).

إنَّها البعثة الفضائية التامة. والتي كانت حلماً علمياً. نجح المسبار الأمريكي «ستاردست» Stardust، الذي انطلق من الأرض في ٧ شباط ١٩٩٩م، في الالتقاء بالمذنب «ويلد ٢» Wild ٢ في كانون الثاني ٢٠٠٤م. بعد رحلة قطع خلالها أكثر من ٣ مليارات كيلومتر، أعطى «ستاردست» صوراً مدهشة حول هذا الجسم الفضائي البالغ قطره ٥كم. نجح أيضاً، خلال مروره في ذيل المذنب، على بعد ٢٤٠ كم من نواته، في جمع جسيمات من الغبار والغاز. أرسل «ستاردست» الجسيمات إلى الأرض خلال مروره قربها في ١٥ كانون الثاني ٢٠٠٦م. ألقى المسبار العينات الثمينة، محميةً داخل مركبة صغيرة مزودة بمظلة، في صحراء «يوتاه» الأمريكية، بحالة سليمة. وعما قريب، ستُحَلّل العينات، على نحو متوازٍ في مختبراتٍ من العالم كله، ولا بد أن تعطي معلومات جديدة حاسمة حول المذنبات. أمام المسبار «ستاردست»، الذي ما يزال يعمل في الفضاء، مهمة جديدة: سيمضي لرصد مذنب آخر، «تمبل ١» Tempel ١. وقد كان المسبار Deep Impact قد نقر هذا المذنب بأداة صادمة عام ٢٠٠٥م. ستكون الفوهة التي أحدثتها الأداة، والتي لم يرصدها المسبار بشكل كامل، غنية بالمعلومات بالتأكيد.

٣ أيار ٢٠٠٧م: «سوهو» يسجل نبضات قلب الشمس (الصورة ١٦).

بعد رصد لشمسنا استمر عشر سنوات، سجل المقراب الفضائي الأمريكي- الأوروبي «سوهو» Soho، لأول مرة، نبضات الشمس، وهي موجات ثقالية يبثها قلبُ نجمنا نفسُه، وتنتشر عبر كتلته الغازية الضخمة. اكتشف العلماء الأوربيون بذلك أنَّ نواة الشمس، حيث تحدث التفاعلات النووية، تدور أسرع من بقية النجم. يواجه «سوهو» الشمس في

مداره على بعد ١،٥ مليون كيلومتر من الأرض، ويرصدها ٢٤/ ٢٤ ساعة بوساطة أجهزة مختلفة يمكنها أن تفحص تفاصيل سطحها، وغلافها الضوئي، وجوها الضخم، وإكليلها.

٢٢ تموز ٢٠٠٧م: «كاسيني» يكتشف بحاراً من الميثان (الصورة ١٧)

«كاسيني» وهو أحد المسابير الأغزر إعطاءً للمعلومات في تاريخ غزو الفضاء. في ٢٢ تموز ٢٠٠٧م اكتشف رادار المسبار، الوحيد القادر على عبور الجو السميك وغير الشفاف الذي يغطي سطح «تيتان» بالكامل، امتدادات سائلة على سطحه! تلك هي أول مرة تكتشف فيها بحار على كوكب آخر غير الأرض. ليس هذا السائل، الذي تبلغ حرارته - ١٨٠ درجة، ماءً، بل هو بالأحرى ميثان، والإيثان éthan أو الآزوت azote، إن لم يكن تركيبة من هذه العناصر. اكتشف «كاسيني» أيضاً مساحات شاسعة من الكثبان الرملية.

١٤ كانون الثاني ٢٠٠٨م: «مسنجر» يصور الوجه الخبيء لعطارد (الصورة ١٨).

لم يزر كوكبَ عطارد سوى مسبار واحد، «مارينر ١٠» Mariner ١٠ ، عام ١٩٧٤م. وفي ١٤ كانون الثاني ٢٠٠٨م، تدارك المسبار «مسنجر» Messenger هذا النقص عندما حلق فوق عطارد في مرحلة أولى، قبل أن يستقر في مداره النهائي حول الكوكب في آذار ٢٠١١م وفقاً للتقديرات. حصل هذا المسبار الأمريكي الجديد على صور عالية الدقة جداً لعطارد، كاشفاً عن تعقيده الجيولوجي غير المتوقع. وفي نهاية مهمته، عام ٢٠١٢م، سيكون «مسنجر» قد صور الكوكب كله ووضع خريطة جيولوجية له.

١٥ حزيران ٢٠٠٨م: ذراع «فوينكس» تلامس جليد المريخ (الصورة ١٩).

حدث ذلك لأوّل مرة: حينما «مسّ» مسبارٌ فضائي ماءً خارج الأرض.. إنّه الماء، بالتأكيد، هذا الجزيء الثمين، الذي أتاح للحياة أن تقوم على الأرض، والذي اكتشف بحالته الجليدية في كل مكان من المنظومة الشمسية. شكلت لحظة امتداد ذراع «فوينكس» Phoenix الروبوتية نحو أرض المريخ الجليدية حدثاً بالغ الأهمية بالنسبة لعلماء الكواكب. التقط المسبار حينذاك عينة ثمينة، على شكل جليد سيتحول إلى غاز، للأسف، قبل أن تتمكن الأجهزة من تحليله! حط «فوينكس» ليس بعيداً عن القطب الشمالي للكوكب، في ٢٥ أيار ٢٠٠٨م. وفي ٢ تشرين الثاني، تغلب عليه الشتاء المريخي الرهيب الذي تصل حرارته

في أثناء الليل إلى - ١٢٥ درجة. وتوقف المسبار عن بث المعلومات نهائياً.

٢ أيلول ٢٠٠٨م: «أوبورتنيتي» أنهى دراسة «فيكتوريا» (الصورة ٢٠)

خرج الروبوت الأمريكي المتحرك «أوبورتنيتي» Opportunity، ببطء ولكن بثقة، مستمداً طاقته من ألواحه الشمسية وحدها، من الفوهة المريخية «فيكتوريا» بعد أن أمضى سنة في دراستها، من حوافها العليا حتى أعمق قاعها. وعندما وصل «أوبورتنيتي»، وهو أخ «سبيريت» التوأم، إلى منطقة «سينوس مريدياني» Sinus Meridiani، كان قد قطع مسافة ١٤ كم تقريباً. يعتبر هذا رقماً قياسياً إذا عرفنا أنَّ «سوجورنر» Sojourner لم يكن قد اجتاز سوى مسافة ١٠٠ م عام ١٩٩٧م. انطلق «أوبورتنيتي» الآن في عبور طويل لصحراء المريخ، بهدف الوصول إلى «إنديافور»، وهي فوهة أخرى تقع على مسافة ١٢ كم من هناك. تحمّل البرد، والريح الرملية، متابعاً استكشافه للكوكب الأحمر منذ بداية ٢٠٠٩م، مهما كلف الأمر.

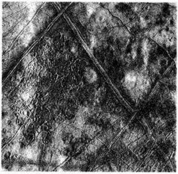
الهوامش

١- الجليدية cryovolcanisme أو براكين الجليد volcans de glace بالمعنى الحرفي، التي تتشكل على بعض الأقمار الجليدية بل على الأرجح أيضاً على أجسام فلكية أخرى منخفضة الحرارة جداً. وهكذا، بدلاً من الحمم، تقذف هذه البراكين عناصر طيارة، مثل الماء والنشادر والميثان. تسمى هذه العناصر السائلة بشكل عام «الحمم الباردة» cryomagma ولكن يمكن أن تكون على شكل بخار. تتكثف هذه الحمم الباردة بعد ثورانها في الحالة الصلبة بنتيجة درجات الحرارة المنخفضة جداً. «المترجم»

المصدر

عن «العلم والحياة» الفرنسية، العدد الفصلي ٢٤٦، آذار ٢٠٠٩م.

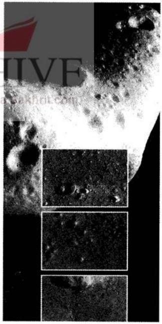
Science & Vie, no 246, mars 2009.



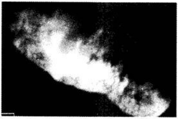
الصورة رقم (١)



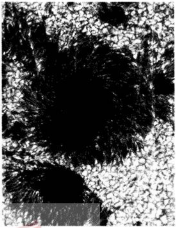
الصورة رقم (٢)



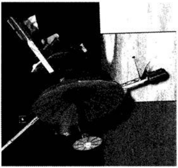
الصورة رقم (٣)



الصورة رقم (٤)



الصورة رقم (٥)



الصورة رقم (٦)



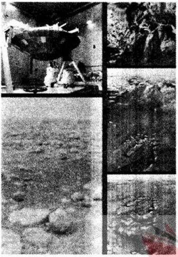
الصورة رقم (٧)



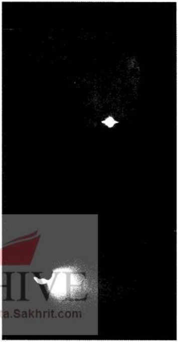
الصورة رقم (٨)



الصورة رقم (٩)



الصورة رقم (١٠)



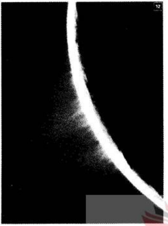
الصورة رقم (١١)



الصورة رقم (١٢)



الصورة رقم (١٣)



الصورة رقم (١٤)



الصورة رقم (١٥)



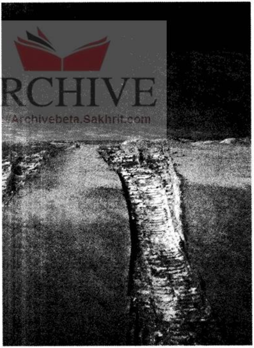
الصورة رقم (١٦)



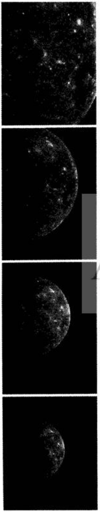
الصورة رقم (١٧)



الصورة رقم (١٩)



الصورة رقم (٢٠)



الصورة رقم (١٨)

التدخل العسكري للمساعدات الإنسانية(١)
جان- باتيست جانجين فيلمير(٢)

ترجمة: د. ماري شهرستان

التدخـلات الخارجية لدوافع إنسـانية هي قديمة قـدم الحرب. أمـا اليوم فقد نشـطتها استعادة حقوق الإنسان والأفكار الديمقراطية.

لقد وُجـد التدخل الإنسـاني علـى الدوام كأسـلوب تبرير للحـرب. وقد جـرى التأكد من وجوده في الصـين منذ ٤٠٠٠ سـنة. وقد خضع هذا التدخـل للتنظير أي أصـدرت حوله أحكام اتخذت شكلاً نظرياً في نهاية القرن التاسع عشر. لكنه تطوّر بشـكل خاص في عـام ١٩٩٠م نتيجة لتداخل عوامل عدّة مع بعضها البعض منها:

- انهيار المنظومة الشرقية.
- الجهود الدبلوماسـية الفرنسية لترقية حق المساعدة.
- تطور ممارسة العمل الإنساني.
- الدور المتنامي لوسائل الإعلام.
- تطـور الخطـاب العالمـي حـول حقـوق الإنسان.
- تكاثر الأدوات المتاحة.
- وأخـيراً العولمة التي تختصر المسـافة بين الضحية وبين المراقب- المتدخل المتواجد بالقوة.

العصر الذهبي للتسعينات

الفشل النسبي للتدخل في العراق والصومال بـين عامـي ١٩٩١ و١٩٩٣م أدى إلى فترة انطواء باتجاه عدم التدخل، مع عواقب وخيمة في راوندا ١٩٩٤م وفي البوسـنا ١٩٩٥م. الشـعور بالذنـب الذي تولـد جراء هذه الكـوارث أدى إلى العودة للتدخل لكن مع حذر مضـاعف يُرمز إليه بالمبدأ الحربي «صـفر ميت». ففشـل التدخل أدى إلى

(*) مترجمة وباحثة سورية.

عدم التدخل وفشل عدم التدخل أدى إلى التدخل، وهكذا دواليك. التطور هو دوري ويستند دوماً إلى الفشل.

إنَّ التدخل العسكري في كوسوفو عام ١٩٩٩م كانت خصوصيته في أنه لم يكن بقرار من مجلس الأمن، فهو من حيث المبدأ غير قانوني طالما أنه وفق القانون الدولي: مجلس الأمن هو وحده المخوّل في السماح باستخدام القوة تحت البند السابع الذي يتناول الحفاظ على السلام والأمن الدوليين. فالذين يدافعون عن التدخل في كوسوفو يتحدثون إذاً عن تدخل «غير قانوني بل شرعي». فالمسألة إذاً هي أنه لا توجد معايير موضوعية وتوافقية لتحديد شرعية تدخل ما، وسيظل التدخل موضوعاً قابلاً للنقاش إلى الأبد.

وفق الرأي العام، كانت الحملة الجوية للحلف الأطلسي على كوسوفو كارثة إنسانية. وهي تشكل حتى يومنا هذا إحدى الحالات النموذجية لانتهاك مبدأ التناسبية. الجزء الأعظم من حالات التهجير وإفراغ المناطق حصلت بعد القصف والغارات الجوية، وهناك من يقول إنَّ هذه الغارات قد سرَّعت ذلك، وهم على حق.. اللورد كارينغتون نفسه، وهو وزير خارجية سابق في بريطانيا، وأمين عام الحلف الأطلسي ورئيس المؤتمر الأوروبي حول يوغسلافيا، يعتقد أنَّ الغارات الجوية هي التي سببت التطهير العرقي.

فمن الطبيعي أن يتشكل لدينا شكوك بصدد النتيجة الإيجابية للعملية، وذلك وفق تقرير المراسل الخاص للأمم المتحدة حول وضع حقوق الإنسان، لأنَّ كوسوفو أصبحت عام ٢٠٠٤م منطقة أخطر بكثير مما كانت عليه عام ١٩٩٩م، قبل تدخل الحلف الأطلسي: انقلب العنف الإثنيّ، بحيث أضحت الأقلية الصربية هي الضحية. هذه النتائج المتناقضة والمتساوية الحدين تتطلب منا التوقف عن مدح التدخل في كوسوفو كنموذج للتدخل الإنساني..

لا ينبغي الاعتقاد أنَّ هذا التدخل كان خالياً من الغايات والمصالح كما يقول العديد من المراقبين، لأنه لا يوجد نفط في كوسوفو وذلك على عكس العراق وليبيا. لم يُخفِ طوني بلير ولا بيل كلينتون في ذلك الوقت بأنَّ لهما «مصالح قومية بشكل خاص في هذا الجزء المتفجر من أوروبة»، لأن أمريكا، كي تكون مزدهرة وواثقة، هي بحاجة لأوروبة مزدهرة وواثقة ومتحدة وحرة»[٣]. يمكننا أيضاً أن نعتبر أنَّ تدخل الحلف الأطلسي كان هدفه جزئياً إعطاء هذه المنظمة حجة لوجودها في عالم ما بعد الحرب الباردة.

كل التدخلات العسكرية المبررة بحجج إنسانية، كانت، ومازالت، وستكون بدافع المصالح القومية، والبرهان الطبيعي والمنطقي على ذلك هو أنَّ «الدول» ليست من دون مصالح. وإذا تبنينا قراءة واقعية للموضوع، نجد أنَّ سبب وجودها هو الدفاع عن مصالح مواطنيها. وهذا لا يعني أنَّ التدخل ليس إنسانياً لأنه لم يتم حصرياً من أجل ذلك. فالتدخل يكون إنسانياً إن كان له قضية عادلة ونتيجة إيجابية أي إنَّه ينقذ أكثر مما يقتل.

وصمت هجمات ١١ أيلول ٢٠٠١م عقداً ساد فيه منذ بداياته هاجس الأمن القومي والحرب على الإرهاب، وهو عقد ترافق بتراجع التدخل

الإنساني، الذي اعتُبِرَ بذخاً كانت أمريكا تسمح لنفسها القيام به عندما لم تكن مهاجَمة، لكن حتمية الأمور أدت إلى أن يُلغى لمصلحة ولأولوية الدفاع الشرعي عن النفس. حاول جورج بوش وتوني بلير جاهدين كي يصدِّق العالم أنّ تدخلهما في العراق عام ٢٠٠٣م كان تدخلاً «إنسانياً»، لكن فقط بعد إثارة الحجتين الأوليتين اللتين تذرعا بهما وتبين انهما مختلقتان: الوجود المفترض لأسلحة الدمار الشامل وعلاقات صدام حسين المفترضة مع القاعدة.

وفي سلسلة التذارات مثل «تذار فيتنام» ثم تذار مقاديشو، هناك «التذار العراقي» الذي له مفعولان بشكل أساسي: من جهة أولى، زوال شرعية ومصداقية الولايات المتحدة وبريطانيا بصفتهما «حاملين للنظم»، إضافة إلى أنّ عدم قانونية التدخل قد أضعف سلطة ومصداقية وشرعية مجلس الأمن. من جهة أخرى، شيوع الشك والريبة من كل كلام طنان حول تدخلات إنسانية جديدة. وقد أصبح وصف التذار العراقي بالسلبية شأناً اعتيادياً أمام المأساة في دارفور: استغلال العلامة التجارية «الإنسانية» والفشل المتعلق بالتدخل في العراق قد جعلا المتدخلين أكثر تأثراً خصوصاً إذا كانت الدولة الهدف هي دولة إسلامية.

الحالة الليبية والحالة السورية

كما في أعوام التسعينات، بدا التدخل دورياً، فبعد التذار العراقي، وجب انتظار ٢٠١١م لنراه يعود مع تدخل الناتو في ليبيا (٢٤ آذار - ٣١ تشرين الأول).

الحالة الليبية هي استثناء أكثر منه نظام سائد وذلك لثلاث حجج على الأقل:

- الحجة الأولى هي الوضوح الكبير للتهديد: فمنذ حادثة رواندا، لم يتم الإعلان بهذا الوضوح التام عن عزم وإرادة على ارتكاب جرائم ضد الإنسانية كما أعلنها معمر القذافي على الملأ بقوله أنه «قد تم نشر ضباط بين جميع القبائل والمناطق لتطهير كل قرارات أولئك الصراصير»، وأنّ «كل ليبي يوجه الأسلحة ضد ليبيا سوف يتم إعدامه». وفي اليوم نفسه الذي اتخذ فيه قرار مجلس الأمن، أمر الدكتاتور الليبي أتباعه بـ«تطهير مدينة بنغازي». فالأمر قابل للتصديق، لكون ملفه في مادة انتهاك حقوق الإنسان يعود لعقود خلت، وأن واقع العنف قد أودى بحياة ١٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ ضحية خلال بضعة أسابيع.

- والحجة الثانية هي الطبيعة غير المتوقعة والمباغتة للابتزازات وأعمال الاغتصاب. وبشكل مفارق، الأزمات المعروفة الهوية والمراقَبة تكون إثارتها أقل لأنّ مباغتتها أقل. لم يتوقع أحد أنّ جرائم كبيرة يمكن أن تحدث في ليبيا ضمن مهلة قصيرة جداً وأنّ مجلس الأمن صوّت لقرار يأمر بالتدخل تحت ضغط اقتراب هجمة على بنغازي قد تم الإعلان عنها.

- والحجة الثالثة هي التوافق وبشكل خاص دعم مجلس التعاون الخليجي ومنظمة التعاون الإسلامي وجامعة الدول العربية. الطبيعة الاستثنائية للحالة الليبية تنجم عن استبعاد الظن بأنّ هذه العوامل الثلاثة قد تجتمع وتتفاهم من جديد. فهي حتى لو اجتمعت كلها أو جزء منها، فإنّ الظروف السياسية ومصالح الدول

الجاهـزة للتدخل والمحاذيـر والمخاطر الناجمة عن التدخل قد تكون مختلفة وقد تسـبب رد فعل مختلف كما تشهد على ذلك الحالة السورية. ففي ليبيا، المعارضـة قوية وتسيطر على جزء كبير من الأرض، أمّا الجيش النظامي فضـعيف وخطر الاشـتعال الإقليمي شـبه معدوم. أمّا في سورية فالوضـع معكوس تماماً: المعارضة موجودة لكنها ضعيفة، وإذا أخذنا مثال «حلب» (المدينة الرئيسية في الشمال الغربي من سـورية) ففيها لا تسيطر المعارضـة على جزء من الأرض يتيح لها التزود بالمؤن؛ الجيش النظامي، مجهّـز وقوي، وموقع البلد في وسـط أتون إقليمي جيوسياسـي، يقوي جداً من مخاطر احتمـال اندلاع ثورات إقليمية. فـالأمم المتحـدة وإن لم تتدخـل في سـورية كما فعلت في ليبيا، فهي لم تتخذ هذا الموقف لأسباب قانونيـة (أي غياب قرار من مجلس الأمن)، بل لدوافع الحذر والتروي جراء التحالفات الإقليمية والدولية الناشـئة. هذه الانتقائية تبرهن بأنّه في مـادة التدخل، تجـد الدول نفسـها على الدوام ضمن مقاربة كل حالة على حدة عوضاً عن تكوين نظام تدخلي محتم تسير وفقه.

هل التدخل هو مرادف لكلمة حرب؟

بشـكل عام، كل شيء تقريباً يمكن أن يوصف بأنّه تدخل: تصريح، رسالة، حركة أو تصرف ما، أو عمل دبلوماسي، أو ضغط، أو عقوبة، أوعملية عسـكرية. أي عمل تقوم به دولة يشـكل تدخلاً، أي إنها تتوسـط أو تتدخـل في غير ما يجب. في المعنى النوعي للتدخل بالقوة في الشؤون الداخلية لدولة مـا، ظهر التعبير لأوّل مـرة عام ١٨٢٠م. على الرغم من اسـتخدامه الشائع، فهو لا يشكل جزءاً حصرياً ودقيقاً من التعابير الرسمية للقانون الـدولي. كما أنه ليس مدرجـاً على الإطلاق في ميثاق الامم المتحدة.

ويعتبر غالبية الحقوقيين أنّ التدخل يسـتتبع الضغط والإكراه. إنه تدخل قسري يمارس بسلطة وبوساطة العنف أو بخدعة من قبل دولة ما، وفق مقولـة «أنطـوان روجييه»[٤] عـام ١٩٠٢م. وهو يختلـف عن المعونة التي تهدف إلى توفير النجدة للضـحايا وتأمـين الأغذية والعنايـات الطبية، والملاجـئ.. إلـخ. يكمن الاختلاف في الوسـائل المستخدمة، وليس في الهدف المقصود، وذلك وفق رأي «هنري بروشـه دو لا فليشير»[٥] عام ١٨٩٤م. «يفترض في التدخل أنه يحصـل عنوة أمّا المعونة فتستوجب الموافقة».

يفيد التعبير «تدخل» بتجنب سـيرة الحرب. فانطلاقـاً من القرن التاسـع عشر بـدأ التمييز بـين الاثنين، لكن الفرق دقيق جـداً، أوّلاً لأنه لا يوجد تعريف مشـترك للحـرب أي إنّ التعريف غير محافظ على المعنى نفسـه في مختلف أشكاله. فالـدول تختار أحياناً ألا تعرض النزاع المتورطة فيه على أنّه «حرب» أو على العكس من ذلك تعلن عنه أنّه حرب. فالتعبير «تدخل» يسـتخدم أيضـاً في الطـب كالتدخل الجراحي الـذي يعني عملية محدودة ومسيطراً عليها ودقيقة ومحددة وواضحة هدفها ليس الإتلاف بل الإنقاذ.

مسؤولية الحماية

فكرة أنّ السـيادة ليسـت حقاً بـل ينبغي أن تُستحَق وتسـتوجب التزامات، منها احترام حقوق

الإنسان على أرضه، هي فكرة تطورت منذ القرن التاسع عشر.

استعاد تبنيها فرانسيس دنغ[6] عام ١٩٩٠م عندما كان ممثلاً للأمين العام للأمم المتحدة حول الأشخاص المهجرين، ثم أصبحت الفكرة شعبية ومنتشرة من قبل كوفي عنان وأصبحت بعدها تدعى بـ«مذهب عنان»، والذي وفقه لا تشكل السلطة متراساً ترتكب خلفه كل أعمال الابتزاز والاغتصاب: «الموضوع هو قضية المسؤولية: في حالة الانتهاكات الكبيرة لحقوق الإنسان والمعترف بها عالمياً، فنحن مسؤولون عن التصرف».

لمواجهة هذا التحدي، شكّلت الحكومة الكندية لجنة دولية للتدخل وسيادة الدول (CIISE)، حيث وضعت بعد عام تقريرها بعنوان «مسؤولية الحماية» بالرمز «R2P» وهي مسؤولية أوسع من مفهوم التدخل، وتتضمن إضافة إلى «مسؤولية التصرف حيال كارثة إنسانية واقعة فعلياً أو محتملة، مسؤولية الوقاية منها ومسؤولية إعادة البناء بعد الحادث».[7]

أُدرج المبدأ في المواد ١٣٨ - ١٣٩ من الوثيقة النهائية للقمة العالمية للأمم المتحدة عام ٢٠٠٥م، والذي يؤكد بشكل خاص على أنّه «يتوجب على كل دولة حماية شعبها من الإبادة، ومن جرائم الحرب، ومن التطهير العرقي، ومن الجرائم ضد الإنسانية»(١٣٨) و«إننا جاهزون للقيام بعمل جماعي حازم في الوقت المناسب، وذلك بتوسط مجلس الأمن، (...) عندما تبدو الوسائل السلمية غير وافية بالغرض، والسلطات الوطنية لا تؤمّن بوضوح حماية شعبها» (١٣٩).

الهوامش

١- Du Kosovo à la Syrie : l'intervention humanitaire armée من كوسوفو إلى سورية: التدخل العسكري للمساعدات الإنسانية، مقالة نشرت في دورية: «الحرب منذ البدايات حتى اليوم» في العدد الاستثنائي رقم ١ تشرين الثاني - كانون الأول ٢٠١٢م.

٢- جان- باتيست جانجين فيلمير Jean-Baptiste Jeangène Vilmer: مدرّس وباحث في كلية الحقوق في جامعة ماكيجل في كندا. ومؤلف كتاب «الحرب باسم الإنسانية» بوف ٢٠١٢م.

3- Tony Blair, « Doctrine of the international community » speech, Chicago Economic Club, 24April avril 1999, et Bill Clinton, « Statement by the President to the Nation », White House Office of the Press Secretary, 24 mars 1999.

٤- أنطوان روجييه Antoine Rougier: الحروب الأهلية وحق الناس، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، باريس، مكتبة جمعية الأرشيف العام للقوانين والأحكام والقرارات، ١٩٠٢م.

٥- Henri Brocher de la Fléchère en ١٨٩٤، تضامن وسيادة.

6- Francis Deng.

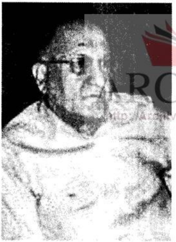
٧- CIISE، مسؤولية الحماية، مركز البحوث للتنمية الدولية، ٢٠٠١م.

حوار العدد

مع:

الشاعر محمود محمد أسد

إعداد وحوار: محمد خالد الخضر ✪



الشاعر محمود أسد تتميز موهبته بالأصالة فقد كتب القصيدة الشعرية التي أغنتها ألفاظه الجزلة وموسيقاه العذبة وتعابيره المنتقاة إضافة إلى الصور المبتكرة حيث تأتي قصيدته متساوية الأبعاد ومتوازنة الموضوع من دون أن يتكئ على جواز أو خلل تاركاً للتراث ما يجعل شعره ذا قيمة تاريخية عبر الزمن.

تتميز شخصيته بالتوازن والوقار وسعة الثقافة ويحرص جاهداً على وجود المحبة بينه وبين زملائه الأدباء وقرّائه.

وعن حياته الأدبية وتجاربه الشعرية كان الحوار التالي:

- لكل شاعر انطلاقة يعتبرها محور حياته الشعرية.. كيف كانت بداياتك التي تعتبرها شيئاً هاماً في حياتك؟

• من خلال دراستي في حلب بين السكري والكلاسة والجلوم وباب قنسرين كان ينتابني حلم جميل دائماً يأخذني إلى عالم آخر أحلق

✪ شاعر وأديب وصحفي سوري.

خلاله لأبحث عن ذاتي فكل ما يحيط بي من بساطة كان يجعلني أعمل على دعم أحلامي وتكثيف طموحاتي المندفعة من خلال عواطفي فتشعرني دائماً أنَّ في داخلي شيئاً ما أريد أن أعبر عنه أمام البيئة الشعبية والناس الذين يتمتعون بالعفوية والتقاليد الجميلة ومحبة التراث والثقافة الشعبية التي ساهمت بإغناء خيالي إضافة إلى تلك المدينة الرائعة حلب والتي تظل حاضرة في خيالي وترسخ أكثر كلما مر يوم ومن خلالها أرى الماضي العريق وأشعر بمكانتنا التاريخية ومن هذه الأشياء أصبحت أشعر بحاجتي لكتاباتي الأولى وبداياتي الطالعة والقادمة من ذلك الحلم الجميل.

- ما هي أهم الأشياء التي قرأتها واطلعت عليها ووجدت أنها ساهمت في تكوين رؤاك وبنية أشعارك وصولاً إلى ما أنت عليه من مكانة ليست بالقليلة في عالم الأدب والشعر؟

• .. لابد أن أذكر مرة أخرى مكانة حلب وأهميتها في ذاكرتي الثقافية بما تحتويه من مخزون شعبي وحضاري وثقافي وهذا كان في بداياتي الذي زاده غنى ومعرفة أنَّ والدي دفعني لقراءة الأدب والقرآن بما يمتلك من رؤى وتطلعات وجماليات وأفكار وعلوم كما أنني قرأت كثيراً من الروايات العربية مختلفة الأنواع والأساليب ولا يمكن للشاعر أن يطور مداركه ما لم يقرأ أكثر الأدبيات التي كتبها أسلافنا سواء أكان في الشعر أو في الرواية أو الفلسفة أو علم النفس لأنَّ القصيدة الشعرية كثيراً ما تؤدي انعكاسات مجتمعاتها فلا يمكن لأحد منّا أن ينكر كيف يعيش مجتمع عنترة العبسي من خلال معلقته وكيف كان أبو العلاء المعري يقوم بسلوكه ويؤدي منظومته الحياتية وهذا ما نتلمسه بما وصل إلينا من قصائد وأشعار وإنني من خلال هؤلاء كونت لنفسي منظومة شعرية ثقافية أتمكن من خلالها تأدية الحالة الشعورية التي تخصني وتخص مجتمعي.

- ما هو تقييمك للجائزة الأدبية وهل حصلت على جائزة ما وماذا تعني لك الجوائز؟

• إنَّ الجائزة الأدبية عندما تتكون بشكل منهجي وسليم وترتكز على أسس صحيحة، قوامها احترام الأخلاق الثقافية والعمل من خلالها، وتشرف عليها لجان تحكيم يتحلون بسلوك أمين ونزيه ويرون أنَّ الجائزة حالة وطنية عليا فليس بمقدورنا بعد ذلك إلا أن نحترم هذه الجائزة ونعتبرها إيجابية.

أما بالنسبة للجوائز التي فزت بها كان ذلك في أماكن عدة ومنها مسابقة صحيفة الاتحاد الإماراتية حيث نلت المرتبة الأولى على مستوى الشعر كما نلت المرتبة الأولى في المسابقة التي أقيمت بمناسبة حلب عاصمة للثقافة الإسلامية عام ٢٠٠٦م ونلت المرتبة الثالثة في مسابقة مجلة تراثنا الإماراتية إضافة إلى مسابقات أخرى

جعلتني أضيف إلى ثقافتي الشعرية والأدبية رؤى أخرى وتطلعات جديدة ومن خلالها أدركت أنَّ الإبداع قد لا يتوقف على نوع واحد من الشعر ولا على فكر واحد ولا على ثقافة واحدة وهي أشياء تبعث السعادة في نفس الشاعر كونها تعمل على إغناء معارفه إضافة إلى ذلك الدفع المعنوي الذي يجعل الشاعر قادراً على التقدم والحضور والمنافسة أمام العوالم الأخرى والثقافات التي يجب أن يتعرف إليها أبناء بلدنا.

- هل ترى بين الأجناس الأدبية أنَّ هناك ما ينافس الشعر وأنَّ الشعر بعد تنوعه واختلاف مذاهبه ومدارسه قد يعجز عن تجسيد الرؤى الاجتماعية المعاصرة؟

• إنَّ الأجناس الأدبية الأخرى بالأصل كانت موجودة منذ القدم وتتميز بعراقتها وقوة حضورها وإن ما وصل إلينا عبر العصور من قصص شعبية وحكايا ما هو إلا دليل قاطع على وجودها الأزلي وما هو موجود الآن إنما هو تغيير بالأسلوب حسب تطور المجتمعات وانتقالها من حال إلى حال إلا أنَّ هذه الأجناس أخذت دوراً يختلف تماماً عن دور الشعر وإن كانت قد أعطت انطباعاً عن حالات مختلفة في الأزمنة التي وجدت فيها هذه الحكايا وهذه القصص كألف ليلة وليلة والزير سالم وصولاً إلى كليلة ودمنة ومروراً بالخطب والمقالات إلا أنَّ الشعر كان يصور ويعبر ويرصد بشكل أدبي وسيكولوجي قضايا وهموم ورؤى الناس وعندما مرت العصور ووصل الشعر إلى ما وصل إليه الآن ظل يعمل على رصد هذه الانعكاسات وهذه الحالات وإن أخذت بعض الأشكال الشعرية أساليب أخرى قد تخرجها في يوم ما من ملكوت الشعر ليظل الشعر الحقيقي محافظاً على ألقه وعلى علاقته الأزلية مع مجتمعاته فهو عصي على المنافسة حتى وإن تقدمت الرواية والقصة وما تفرع عنهما من أدبيات كالرواية الحديثة والقصة القصيرة جداً فهي أشياء إبداعية لها دورها التوثيقي والحضاري الذي يذهب إلى مسار آخر غير مسار الشعر ويبقى الشعر لغة أدبية تحمل العاطفة والصور والرؤى التي تنقل الدهشة وتبشر بالمستقبل وتسجل الحاضر بما فيه.

- أنت شاعر تمتلك قدرة الحضور وترى في الساحة جوارك كثيراً من الأنواع الشعرية بمختلف المسميات لماذا لا نرى في كتاباتك قصيدة النثر علماً أنك كتبت كل الأنواع الأخرى؟

• أنا أعتبر أن ما يسمى قصيدة النثر هو حالة إبداعية إلا أنَّ هذه التسمية لا تتلاءم مع بنيتها التركيبية كونها تحمل رؤى وأفكاراً وتبتعد عن مقومات كثيرة من مقومات الشعر وفي بعض الأحيان قد تحمل رؤى وأفكاراً وجماليات أكثر بكثير من قصيدة موزونة وأحياناً العكس صحيح فلا ضير من وجود تسمية أخرى تشير إلى هذا النوع من

الأدب لأنَّ النثر يبقى على تسميته عاملاً أدبياً هاماً يوازي الشعر وليس من الصحيح أن نطلق عليه تسميات مأخوذة من فنون أخرى وهذا أمر يجب أن يكون عادياً.

- وهل برأيك أنَّ الشعر قد يؤدي دوره من خلال الوزن من دون أن يمتلك ابتكارات ومقومات أخرى؟

• إنَّ الشعر من المفترض أن يرتكز في البداية على مقوماته الأساسية كالعاطفة والوزن خلال موهبة تمكن الشاعر من ابتكار أشياء عبر تلك العاطفة والموسيقى تحقق ألقاً وإبداعاً وتؤدي صوراً جديدة وجميلة ومجازات ودلالات وإيحاءات تخلخل البنية النفسية لمن يطّلع عليها ويعيد النظر في نفسه لتكوين بنية أخرى تتوافق مع هذا السمو الشعري وبذلك نقول عن هذا إنّه شعر ولا يمكن أبداً أن نقول عن الكلام الموزون إنّه شعر وخرج من إطار النظم إلا إذا احتوى ما احتواه من تلك الأشياء الجميلة والمتضمنة ما أتينا به في السطور السابقة.

- يتبين في قصائدك أنَّ الانعكاسات الاجتماعية موجودة دائماً إضافة إلى حس وطني يرتفع في عدد ليس بقليل من قصائدك الشعرية هل هذا تميز برأيك أم أنّه أمر طبيعي؟

• إنَّ حالة الكتابة الشعرية هي عبارة عن لحظة انفعال عاطفي يعيشها الشاعر خلال تعامله في بيئته الاجتماعية أو خلال تعرفه إلى بيئات أخرى وهذا الانفعال هو المنتج الأساسي للقصيدة ويضاف إليه ما تجمعه الثقافات من معطيات أخرى لذلك لا يمكن للشاعر أن يحقق نجاحاً ما لم يحمل هم مجتمعه وناسه وهذه الأمور تعتبر دافعاً أساسياً لكتابة الشعر الوطني فالاهتمام بالقضايا الاجتماعية يؤدي بشكل طبيعي إلى الاهتمام بالقضايا الوطنية ومن هنا بإمكاني أن أقول إنَّ الأولوية الأساسية لهذين الموضوعين وأمَّا المواضيع الإنسانية الأخرى كالغزل وسواه ما هي إلا أشياء مكملة وإن كانت على مستوى عالٍ من الأهمية والحضور.

- إنَّ الساحة الثقافية شهدت مؤخراً ولاسيما في حلب تطورات كثيرة خاصة على صعيد القصة القصيرة جداً وهي نموذج أدبي جديد ما رأيك بهذا النموذج ولماذا خصتها حلب بمهرجان دوري؟

• إنَّ حلب بلد غني بالثقافات. وهو جزء من هذا الوطن الذي ما زال يقدم إبداعاته الحضارية للأمم وللتاريخ وبعد أن كان هناك على الساحة الأدبية مهرجانات كثيرة تبنت معظم الأجناس الأدبية فكان لا بد من إقامة مهرجان لهذا الجنس الأدبي الجديد والذي بدأ يطرح بأشكال مختلفة وهو ظاهرة عصرية قد تحقق نجاحاً يتلاءم مع العصر من خلال التقاطها لبعض الحالات الإنسانية

والاجتماعية وقد لا تقدم الجملة الفنية البسيطة والبليغة نظراً لأنَّها قيد التجربة وهذا سبب أساسي لتقديمها ومحاولة إضافة حالة إبداعية جديدة لسجلنا التاريخي وإن تلك المهرجانات الثقافية التي أقيمت لهذا النوع من القصة أسس لفعل جماعي حضاري بين الأدباء على مستوى الأمة والوطن كما أنه أسس لتقارب القناعات وإيجابية الحوار ومحبة الآخر.

- أنت كشاعر اطلعت على كثير من النتاجات الثقافية والأدبية والإبداعية وتعرفت إلى ما قد ينجم عنها من نقد ورؤى ومنطلقات هل ترى أنَّ النقد يقدم لهذا المزيج الموجود على الساحة شيئاً هاماً خلال تطوراته أم أنَّه قد أصبح عاجزاً عن مواكبة ما يدور؟

• النقد هو حالة إبداعية ترتكز على معرفة ودراية وشمولية بالأدب كما أنه يستند على جانب معرفي وذوقي يجب أن يكون وجدانياً وموضوعياً وهذا أمر تراجع بعض الشيء بسبب طرائق النقاد التي بات يغلب عليها العرض والشرح من دون العمل على تفكيك البنية الأساسية للكتابات كما أنه بات يؤسس تبعاً لمصالح مختلفة ابتداء من المصلحة الشخصية وانتهاء بأشياء أدت إلى تراجع النقد وضعفه وإن كان هذا الأمر قد أصبح وافراً فإنَّ هناك نقاداً يمتلكون القدرة على الخوض في هذا الغمار بشكل منهجي يؤدي إلى خلق حالة تبادلية بين الناقد والمبدع نظراً لوجود مقدرة على التقدم والرقي بكل ما هو جديد من الإبداع وإنَّ هؤلاء النقاد يحتاجون للأخذ بيدهم كي يكون حضورهم هاماً في الساحة الأدبية.

- وهل برأيك ينطبق ما تقوله عن النقد على المشهد الشعري بشكل عام أم أنَّ الشعر والأجناس الأدبية الأخرى لهما خصوصية أخرى؟

• لا ينطبق ما يقال عن النقد على أي جنس أدبي آخر لأنَّ التجارب الأدبية بدأت تمتلك مساحة واسعة من حرية الحضور والمنافسة سواء أكان هذا الجنس يمتلك أسسه ومقوماته أو كان هزيلاً وهشاً وخاصة الشعر أصبح على كل المفارق والتشعبات الأدبية فأخذ أكثر من شكل وأكثر من نوع وذلك يعود سببه لتراجع الظواهر النقدية وترك هذه الأجناس تتدافع لتثبت جدارتها من خلال المتلقي.

- وهل ترى أنَّ المتلقي في هذه الظروف الراهنة يمتلك قدرة على إعطاء هوية ثقافية أو انتمائية للشعر بعد أن تعددت الوسائل الإعلامية التي تطرح نموذجات كثيرة وغريبة وقد توافق وقد لا توافق الذائقة الشعبية؟

• بالنسبة لمقدرة المتلقي على تقييم الشعر أو أي نوع أدبي فهي غالباً ما تكون وافرة لأنَّ الإنسان العربي بحدسه وإحساسه يميل إلى الشعر وموسيقاه عندما يسمع

شــعراً حقيقياً يطرب له وينتشي لذلك كان دور الشعر كبير الأهمية عبر التاريخ وإن ما تقع فيه وســائل الإعلام من أغلاط أوقعها وأوقع المنابر الثقافية بمشــكلة النفور بينها وبين المتلقي بســبب مســاحة الحرية التي أوجدت ما هو شعر وما هو عكس ذلك وإن عــزوف القارئ أو المتلقي عن الحضــور أو القراءة يلعب تراجع الشــعر فيه دوراً كبيراً لأنّ الإبداع الذي لا يتلاءم مع الإنســان فهو حكماً لا يخصـــه بغض النظر عن النوع أو الأسلوب أو الطريقة.

إضاءة

الشاعر محمود محمد أسد شاعر شارك في عدد من المهرجانات الأدبية والشــعرية على مســتوى القطر كما شارك في العديد من النشــاطات الأدبية والثقافية في الوطن العربي والعالم مثل الإمارات العربية المتحدة وإيران وإسبانيا وغيرها.

حــاز العديد من الجوائــز الأدبية على مستوى الوطن العربي.

شارك في كتاب مشترك في النقد والأدب مع مجموعة من الأدبــاء بعنوان أدباء حلب في النصــف الثاني من القرن العشرين وهو أجزاء عدّة.

له ستة دواوين شعرية منشورة وهي:

١ - نزيف الأرصفة المتعبة.

٢- تراتيل للموت المقدس.

٣- من مقامات العشق الحلبي.

٤- أحزاني تعلن العصيان.

٥- قطاف المواسم.

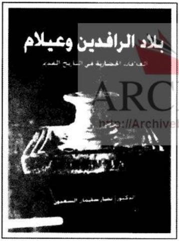
٦- اعترافات باسم القلق.

كتاب الشهر

بلاد الرافدين وعيلام..

عرض وتقديم: سمر الزركي ✿

إنّ منطقة عيلام كانت البوابة الرئيسية للاتصال الحضاري فيما بين بلاد الرافدين وبلاد فارس فمجاورة هذه المنطقة، من جهة الشرق لجنوبي بلاد الرافدين، حيث كان زخم المدن الكبرى الأولى ونشوء الدولة بمقياسها الكبير، جعل تاريخها مرتبطاً بتاريخ حضارة بلاد الرافديـن تأثراً وتأثـيراً، وجعل منها جسـراً يوصل تفاعـل هذه الحضـارة مع العمق الشرقي والجنوبـي لعيلام بعيداً في بلاد فارس.



هـذا مـا نفهمـه مـن أولى صفحات كتاب (بـلاد الرافدين وعيـلام، العلاقات الحضارية في التاريخ القديم) للدكتور نصار سليمـان السعدون. يقـع الكتاب في (٣٤٥) صفحة من القطع الكبير. ومن الأمور المهمة التي يعرضها هذا الكتاب أنه لايمكن الإلمام بجميع جوانب حضارة بلاد الرافدين بمعزل عن دراسة المعطيات الحضارية التي كشف عنها علم الآثار في إيران. وتمتد جذور هذه

✿ كاتبة سوريّة.

المعطيات عميقاً حتى في عصور ما قبل التاريخ.

يأتي الكتاب في مقدمة تعريفية وأربعة فصول مع ملحقين. الفصول الثلاثة الأولى تتناول تاريخ العلاقات بين بلاد الرافدين وعيلام في الألف الثالث والثاني والأول قبل الميلاد بالتتابع، في حين خصص الفصل الرابع لدراسة الجوانب الحضارية لهذه العلاقات بما في ذلك الفنون والثقافة والديانة والقانون والاقتصاد.

الملحق الأوَّل يتضمن أسماء المدن العيلامية القديمة المذكورة في النصوص المسمارية، ويتضمن الملحق الثاني الصور والأشكال ذات الصلة بموضوع الكتاب.

يتألف الفصل الأوَّل «تاريخ العلاقات بين بلاد الرافدين وعيلام في الألف الثالث قبل الميلاد» من ثلاثة مباحث. المبحث الأوَّل يتضمن مقدمة جغرافية، وقد استهله المؤلف بعرض الأسماء القديمة لعيلام في النصوص المسمارية. ونعرف من هذا العرض أنَّ الاسم الحالي «عيلام» يعود في أصله إلى النصوص الأكادية التي تورده بصيغة إيلامتو Elamtu. ويرجع المؤلف أنَّ هذا الاسم مشتق من الفعل الأكادي أيلو المضاهي للفعل العربي علا، يعلو. ويسند المؤلف رأيه هذا إلى كون الاسم السومري لعيلام «نِم- كي» يعني الأرض المرتفعة مما يجعل الاسمين الأكادي والسومري متطابقين في المعنى.

وقد انتقل الاسم الأكادي لعيلام إلى التوراة والإنجيل واستمر في الحاضر.

ويتضح من هذا المبحث أنَّ ذهاب كتبة التوراة إلى عدِّ العيلاميين من الأقوام «السامية» هو خطأ فادح، إذ إنَّ اللغة العيلامية لا تنتمي إلى عائلة لغات المشرق العربي القديمة، وإنما قد تكون منتمية إلى عائلة اللغات القوقازية أو الدرافيدية. وهذا أحد الأسباب التي تجعلنا نرفض مصطلح «اللغات السامية» الذي استمده الأوروبيون من التوراة طالما أنَّ تقسيم الأقوام من قبل كتبة التوراة بني على أسس خاطئة.

وقد غلب اسم العاصمة العيلامية سوسة (الشوش حالياً) في الكتابات الكلاسيكية التي أطلقت اسم سوسيانا على منطقة عيلام، لكن اسم عيلام بقي معروفاً إذ إنَّ سترابو ذكره بصيغة إيلامايس. أمَّا الاسم الذي أطلقه العيلاميون أنفسهم على بلادهم فكان (خابرتي) ويمكن أن يلفظ بصيغة خاورتي، ولعله يعني باللغة العيلامية «أرض الإله».

يحدد الكتاب الموقع الجغرافي لإقليم عيلام ما بين جبال زاغروس في الشمال- الشرقي وساحل الخليج العربي في الجنوب ومرتفعات بختياري في الشرق. أمَّا في الجهة الغربية فيتصل الإقليم بامتدادات

السهل الرسوبي في جنوبي العراق. ويحمل الإقليم خصائص السهل الرسوبي من ناحية تكوين أرضه ووجود مجاري الأنهار الكبيرة فيه. ويبلغ عدد الأنهار التي تجري في المنطقة خمسة أهمها الكرخة والكارون. ويماثل مناخ المنطقة مناخ السهل الرسوبي في العراق.

يكتنف الغموض أصل العيلاميين القدماء، فهم لم يكونوا من الأقوام الإيرانية التي قدمت إلى بلاد فارس في مطلع الألف الأول قبل الميلاد وكان منها الميديون والفرس. وقد سبق العيلاميون هذه الأقوام بما لايقل عن ألفي عام، وصاروا يشكلون الأغلبية الواضحة من سكان الإقليم منذ منتصف الألف الثالث قبل الميلاد.

وكانت بلاد عيلام القديمة تغطي المناطق المعروفة بأسماء: عربستان، لورستان، جبال بشتي- كوه والبختيارية. أمّا الدولة القديمة فقد قامت باتخاذ مراكز عدة أهمها ثلاثة هي: سوسة (الشوش حالياً) على الضفة اليسرى لنهر الكرخة، أنشان(تل ميليان) على بعد نحو ٤٦كم شمال مدينة شيراز الحالية وشيماشكي وهي المدينة التي لم تزل غير مكتشفة حتى الآن، وربما يكون موقعها في المنطقة المحيطة بمدينة (خرم أباد) الحالية.

يبرز المبحث الثاني من الفصل الأوّل وجود فخار «دور حلف» في مواقع عدة في عيلام ومنها موقع العاصمة سوسه. وبهذا يكون هذا الدور قد غطى سورية وشمالي العراق وعيلام.

ويستمر تاريخ عيلام متوافقاً مع تاريخ بلاد الرافدين وسورية خلال العصر الحجري- النحاسي، فيكون عصر سوسه الأوّل مضاهياً لدور العبيد وعصر سوسه الثاني مقترناً بدور أوروك. وتزداد الصلات الحضارية وثوقاً مع بداية الألف الثالث قبل الميلاد. ويبرز هذا واضحاً في دخول عيلام في العصور التاريخية، مع ابتكار الكتابة في بلاد الرافدين، قبل مناطق إيران الأخرى.

وفي عصر فجر السلالات خصوصاً الدور الثالث منه، أخذت المنطقة تشهد قيام السلالات الحاكمة وتضارب مصالحها. وهنا ظهر وجه آخر للعلاقات الحضارية، ألا وهو الجانب العسكري. فكانت هناك صراعات عسكرية إلى جانب تطور التأثيرات الحضارية التي كانت تطغى أحياناً على الصراع العسكري لما ينتج عنها من تبادل ثقافي وتجاري.

ويتضمن المبحث تفاصيل العلاقات طوال عصر فجر السلالات قبل أن ينتقل المؤلف في المبحث الثالث إلى علاقات الدولة الأكادية مع عيلام. وفي هذه المرحلة كان لدولة سرجون الأكادي نفوذ كبير في بلاد عيلام. وحينما تولى نرام- سين. حفيد سرجون الأكادي، الحكم في أكاد عقد معاهدة

مـع بلاد عيلام قد تكون أوَّل معاهدة دولية محفوظة ببنود واضحة.

عثر علـى هذه المعاهدة مدونة على لوح طينـي في بقايا معبد مدينـة سوسة، وهذا اللـوح محفوظ حاليـاً في متحف اللوفر في باريس. والمعاهدة مدونـة باللغة العيلامية وبالخـط المسمـاري الأكادي القديم، وقد ساعد نصها على دراسـة اللغة العيلامية. إذ تبتدئ المعاهدة بذكر أسماء عدد كبير من الآلهـة، ثم يرد على لسان الحاكم العيلامي قولـه بـأنَّ «أعـداء الملك نـرام- سين هم أعدائـي، وأصدقاء الملك نـرام- سين هم أصدقائـي». وممَّا تضمنته بنـود المعاهدة ضمان حرية عمل التجار الأكاديين في بلاد عيلام.

في المبحث الرابع عرض لعلاقات سلالة أور الثالثـة مع بلاد عيـلام، وهي علاقات بلغت ذروتهـا في عهد شلجـي (ملك أور)، الذي وطد صلاته مع عيلام وتزوجت ابنته أمير أنشان، كما دان له حكام سوسة بالولاء. واستمرت الصلات والمصاهرات السياسية بين الطرفين في عهود ملوك أور اللاحقين. وحين تدهورت أحوال أور ساهم العيلاميون في إسقاط سلالتها الثالثة.

الفصـل الثـاني من الكتـاب يستعرض العلاقـات الرافديـة- العيلامية في الألف الثـاني قبل الميلاد. ويتألف هذا الفصل من مبحثين خصصـ أولهما للنصف الأوَّل من الألـف الثاني للعصريـن القديمين البابلي والآشـوري، وخصص الثـاني لبقية الألف الثاني (عيلام في العصرين البابلي والآشوري الوسيطين).

تميز النصف الأوَّل من الألف الثاني قبل الميلاد بقيـام السـلالات الآمورية في بلاد الرافديـن وسورية وبما يشابه ذلك في بلاد عيلام. فقد كان نظام الحكم فيها عبارة عن اتحاد إمارات أو دويلات بإدارة أحد الأمراء المعيَّنين من قبل بلاد بابل.

وكان يطلق على الحكام العيلاميين اللقب السومري «سكل ماخ»، أي «الوزير الأعظم». وفي ذلك العصر عرفت سلالة مدينة لارسا في جنوبي بلاد الرافديـن بصلاتها القوية ببلاد عيلام. وكان لسلالة أشنونا (في منطقة ديالي) صلة تحالـف ومصاهرة سياسية مع سوسة التي تزوج حاكمها من الأميرة (مي- كوبي) ابنة بلالاما، ملـك أشنونا. وراوحت علاقة عيلام مع بابل، في عهد ملكها الشهير حمورابي، بين المواجهة العسكرية والمهادنة.

في النصـف الثـاني من الألـف الثاني قبـل الميلاد حكمت السلالـة الكاشية بلاد الرافديـن. وقام الملك الكاشـي كوريكالزو الثاني ببسط نفوذ الدولة البابلية على بلاد عيلام، ولكنَّ العيلاميين قاموا لاحقاً بهجوم على بلاد بابل. واستمرت الحال هكذا حتى سقوط السلالة الحاكمـة العيلامية، ومنذ

عام ١٢٧٥ق.م تصاعدت قوة بلاد عيلام التي دخلت في أحد عصورها الذهبية.

وتكررت الغزوات العيلامية لبلاد بابل حتى وصلت ذروتها في عهد الملك العيلامي شوترك- ناخونتي عام ١١٦٠ق.م. وحينها قام الجيش العيلامي باحتلال مدن بلاد بابل ونقل منها غنائم كثيرة من بينها «مسلة النصر» للملك الأكادي نرام- سين ومسلة حمورابي التي دونت عليها شريعته. وحينما قامت سلالة إيسن الثانية في عام ١١٥٦ق.م استطاع ملوكها إخراج العيلاميين من بلاد بابل، ثم قام الملك الرابع من هذه السلالة، وهو نبوخذنصر الأوّل، بالهجوم على عيلام ودخول عاصمتها سوسة.

يتناول الفصل الثالث «تاريخ العلاقات بين بلاد الرافدين وعيلام في الألف الأوّل قبل الميلاد» علاقة بلاد عيلام مع الدولة الآشورية (المبحث الأول) ومن ثم مع الدولة البابلية (المبحث الثاني). وقد غلبت النزاعات العسكرية ومدّ السيطرة على هذه العلاقة مع استمرار التأثيرات الحضارية والاقتباسات في الإدارة والفن.

ويعالج المبحثان اللذان يتكون منهما هذا الفصل وقائع الصراع الحربي بشكل مفصل حتى المواجهة الحاسمة الأخيرة التي خاضها الملك الآشوري آشور- بانيبال مع بلاد عيلام وتدميره لها في عهد ملكها تيومان. بعد ذلك أصبحت عيلام من ضمن المقاطعات التابعة للدولة الآشورية حتى سقوط نينوى في عام ٦١٢ق.م. وكانت علاقة الدولة البابلية الحديثة بعيلام سلمية حتى قيام الدولة الأخمينية وسيطرتها على كلا البلدين في عام ٥٣٩ق.م .

الفصل الرابع والأخير من الكتاب جاء تحت عنوان (الجوانب الحضارية لعلاقات بلاد الرافدين مع بلاد عيلام). وفي هذا الفصل يتضمن المبحث الأوّل عرضاً للصلات الفنية في مجال الفخار، الأختام الأسطوانية، النحت والعمارة.

لقد اقتربت الأختام الأسطوانية العيلامية من الأختام البابلية منذ مطلع الألف الثاني قبل الميلاد حتى نهاية الدولة البابلية الحديثة. وهناك تشابه واضح جداً في المشاهد الفنية المنحوتة على المسلات في عيلام وبلاد الرافدين. وكانت تماثيل بلاد الرافدين مصدر إيحاء للفنانين العيلاميين.

وفي مجال العمارة وجدت أبنية عدة في سوسة مشيدة بآجر مختوم باسم الملك الأكادي نرام- سين. كما شيدت في عيلام أبراج المعابد المدرجة (الزقورات) على نمط أبراج بلاد الرافدين. ومن الزقورات المشهورة في بلاد عيلام زقورة (سوسة) وزقورة (جوخة زنبيل).

المبحث الثاني من الفصل الرابع يتناول التأثيرات الثقافية وأبرزها الكتابة التي

ابتدأت في بلاد الرافدين بشكلها الصوَري. وبعد مرور زهاء قرنين على ظهور هذه الكتابة الصوَرية في بلاد الرافدين ظهر في سوسة الخط العيلامي القديم المشابه للخط الصوَري من عصر جمدة نصر.

وفي منتصف الألف الثالث قبل الميلاد ترك العيلاميون هذا الخط واستبدلوه بالخط المسماري الذي أدخلوا عليه بعض التعديلات حتى يناسب أصوات اللغة العيلامية.

وفي عهد الدولة الأكادية حلت اللغة الأكادية في بلاد عيلام محل اللغة العيلامية في المجالات الإدارية والقضائية على وجه الخصوص. وفي النصف الأوَّل من الألف الثاني قبل الميلاد كانت اللغة الأكادية مستعملة في عيلام بشكل واسع، فقد أصبحت لغة المخطوطات الرسمية لملوك عيلام، فضلاً عن كونها لغة الرسائل والوثائق. وعثر على نصوص تعاويذ وقوائم معجمية ونصوص أدبية سومرية وأكادية أثناء التنقيبات الأثرية في موقع مدينة سوسة.

لقد كشفت الأدلة الأثرية عن وجود علاقات مستمرة بين بلاد الرافدين والمدن الرئيسية في سهل عيلام. وتؤيد الوثائق الحسابية في مدينة لجش (تلول الهبا في جنوب العراق حالياً) قيام صلات تجارية وثيقة مع عيلام، إذ كان التجار يتنقلون بين المدن الحدودية ويتعاملون مع بلاد عيلام مباشرة.

يتضمن الملحق الخاص بالمدن العيلامية القديمة أسماء ٤٠٦ مدن وردت في النصوص المسمارية. ويعود تاريخ هذه المدن إلى عصور مختلفة من الألف الثالث إلى الألف الأوَّل قبل الميلاد. ولهذا الملحق أهمية خاصة، وذلك أنَّ الأغلبية العظمى من هذه المدن لم يكشف النقاب عنها ولم تحدد مواقعها بعد، ولذلك فإنَّ توثيقها وتحديد تواريخها يعد مساهمة فعَّالة في البحث عنها مستقبلاً.

وبذلك نرى أنَّ بلاد الرافدين وعيلام كانا موضوعي الكتاب. حيث تناول الدكتور نصّار سليمان السعدون فيه الجوانب الحضارية، وتاريخ العلاقات فيما بينهما في الألف الثالث والثاني والأوَّل قبل الميلاد. مبيناً ما كان من الفنون والقانون والاقتصاد بأسلوب سهل -نوعاً ما- بعيد عن التعقيد. إضافة إلى أنَّه فتح الباب على مصراعيه أمام محبي التاريخ، ومكتشفي الحضارات لمعرفة مدن وردت أسماؤها في النصوص المسمارية ولكن لم تحدد مواقعها..

آخر الكلام

رئيس التحرير

جماليات الحكمة في الرُقم المسمارية

عشرات الآلاف من الرُقم المسمارية التي كشفتها مواقع التنقيب الأثري في بلاد الرافدين وبلاد الشام، ومازال الباحثون والمترجمون يجهدون لمعرفة محتوياتها ورموزها التي شملت شتى صنوف المعرفة والآداب والعلوم وشؤون الحياة المختلفة، وكانت مثار دهشة كبرى أن يكتشفوا فيها أسس العلوم والمعارف والآداب في عصور موغلة في القدم تعود إلى أكثر من خمسة آلاف سنة..

لقد سعدت بالاطلاع على جوانب عدّة من ترجمات هذه الرُقم الرائعة، وتوقفت طويلاً عند جانب مهم من جوانبها ألا وهو الحكم والأمثال والنصائح التي لا تزال تجد صداها في كثير من أمثالنا وآدابنا، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على أنّ هذه الحكم والأمثال كانت ومازالت تخبرنا عن تطلعات المجتمع، وعن قيمه ومثله العليا، في بيئة حضارية منفتحة متسامحة، مما جعلها حكمة إنسانية الوجه، صالحة للتعميم والنشر، وتخطي حواجز الأديان واللغات والجغرافيا، وقد دفع تسامح هذه البيئة وانفتاحها إلى اعتماد الأطر الجمالية والأخلاقية لإبداء

الأفكار، بدلاً من اعتماد العصبيات العرقية، أو الدينية، أو التخيلات الخرافية لترويج الأفكار والانسياق مع عناصر الإثارة المرافقة لها..

الدراسات التي نشرت عن الرُّقم المسمارية، تثبت أنّ الحكمة لم تبقَ موهبة فردية، أو قيمة اجتماعية عفوية في مجتمعات بابل وماري وإيبلا وأوغاريت وغيرها، بل غدت مع الزمن وظيفة شرعية في الدولة، وكانت البداية من الأساطير التي يمكننا أن نستنتج منها الحكمة بصورة واضحة في كل أسطورة قديمة من بلادنا، كقصة الحكيم«آدابا» التي تبرز حدود الحكمة البشرية أمام التدبير الإلهي، وتقدّم تعليلاً جمالياً لانتفاء خلود الإنسان، وقصة البطل السومري «إنمركار» حاكم مدينة أوروك، وخلافه مع حاكم مدينة «آراتا»، وكيف حلّ الخلاف بالحكمة والمشورة والحوار بدل الحسم العسكري... وقصة «إتانا» التي تعالج بأسلوب جمالي رفيع موضوع الخير والشر، والحق والواجب.. وملحمة «جلجامش» التي تبرز الدور الذي لعبته المرأة في ترويض «أنكيدو» الإنسان المتوحش، وانتقاله من الوحشي إلى الحياة المدنيّة، وهنا تتجسد الحكمة في المرأة التي حلّت بديلاً عن القوة، كما تتبين من هذه الملحمة حكمة تدل على الرقي والسمو عند أجدادنا، حيث المغامرة للوصول إلى جبال الأرز المحفوفة بالمخاطر من أجل البحث عن الحياة الأخرى، أي (الخلود) وهذا يمكن أن يتم بالأعمال التي تُخلّد الفرد لدى الأجيال، وتعوّضه عن الخلود الجسدي أو المادي، أي إنّ «جلجامش» الذي خسر نبتة الحياة، ربح بانتمائه إلى نفسه وانتمائه إلى وجود الناس، نبتة الرفع من شأنه، والانتصار على الخوف وعلى الأنانية. ونستنتج من تراث هؤلاء الحكماء وقصصهم خيوطاً أساسية للفكر والحكمة في مشرقنا القديم في الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد وفق ما يلي:

١- اعتبار الخلود غاية أساسية يتطلع إليها الإنسان منذ القدم.

٢- اعتبار الحكمة والمعرفة الطريق المضمون للوصول إلى هذه الغاية.

٣- اعتبار الفشل والإحباط مسؤولية إنسانية وسببها، الضعف الإنساني..

٤- اعتبار المغامرة مع المجهول والمستحيل وتحدي الطبيعة وسيلة لتحقيق شخصية الإنسان وإثبات وجوده بين قوى الغيب..

جمالية الحكمة في الكتابات المسمارية تبرز أيضاً من خلال التجدد، أي الموت والبعث ونجد ذلك في نصوص الاحتفالات السنوية بموت البعل أو تموز، وقيامته حيث ندرك كم كانت أحاسيس أجدادنا القدماء ملازمة لحركات الطبيعة وتحولاتها الفصليّة المنتظمة، ويرى أصحاب هذه الحضارات التي تعاقبت على حضارتنا من سومريين إلى أكاديين إلى كنعانيين إلى بابليين وآشوريين، أن غياب المبادئ والأنظمة، يسبب الفوضى والاضطراب، ويشلّ حركة الإنسان والاستمرار المألوف في الطبيعة، كما في المجتمع، وهذا الوضع يتطلب أن يبرز بطل يقوم بإعادة الأمور إلى طبيعتها، وإنقاذ الناس، والقضاء على القوى الشريرة التي تقوم باحتجاز تمّوز والبعل..